目 录

第一课

思考题：

1．请简单介绍世亲论师和蒋扬洛德旺波尊者。

2．本论的梵语、藏语、汉意分别是什么？宣讲梵语和藏语具有何种意义？

3．何为《对法七论》？《对法七论》由谁所造，对此有何不同观点。

4．根据赤热巴巾的规定，译师在翻译三藏前分别如何顶礼？如此顶礼有何必要。

顶礼本师释迦牟尼佛！

顶礼文殊智慧勇识！

顶礼传承大恩上师！

无上甚深微妙法 百千万劫难遭遇

我今见闻得受持 愿解如来真实义

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

今天开始讲五部大论当中的《阿毗达磨俱舍论》。作者世亲论师，在释迦牟尼佛涅槃以后，真正对释迦牟尼佛的教法作了弘扬，被人们称为第二大佛陀。相信大家阅读了《世亲论师略传》以后，应该会很清楚。希望没有看过的人，一定要详细地读一下世亲论师的介绍，因为现在正在闻思的，就是六大庄严之一——世亲论师所作的论典，只有具足一定的福德、缘分，才能有这种机会。前面世亲论师的略

传，有一个是《菩提道次第诸传承上师传》中摘录的，还有一个是多罗那他《印度佛教史》中的。按理来说，应该先给大家介绍世亲论师的生平，但因为时间关系，在这里就不说了。另外，我在前面也写了注释的作者——蒋扬洛德旺波的生平，简单介绍了他老人家一生的重大事迹。

不管学习任何论典，首先对作者有所了知，由此也可以知道他的智慧，以及他的加持和摄受能力。这样一来，对闻思有很大的利益。

今天是释迦牟尼佛的节日，在这种非常吉祥的日子里，现在开始讲《俱舍论》。在这个过程中，希望大家认真背诵、思维，这是非常重要的。本论比较难懂，如果没有付出一定的时间和精力，恐怕不能在相续中轻而易举生起《俱舍论》的智慧。

《俱舍论》的讲义，藏传佛教非常多，汉传佛教也有一些，下面可以介绍。汉传佛教对《俱舍论》作的有些注疏特别古，现代人看起来非常困难；有些比较简单，却没能讲到《俱舍论》的真正含义。这次我们宣讲的蒋扬洛德旺波所作的《俱舍论释》，不广不略，对本论真正的含义，基本上已经宣说了。因此，在闻思的过程中，希望各位道友认真学习，从头至尾善始善终。

下面开始讲《俱舍论释》。

梵语：阿毗达磨够卡嘎热嘎

从藏音来讲，应该是“阿毗达玛”。一般梵文中是“阿毗达磨”，跟藏音有一点差别。“够卡”

是俱舍的意思，“嘎热嘎”是颂的意思。

藏语：秋温波奏戒策累俄雪巴

汉意：对法藏颂

顶礼文殊童子！

作者蒋扬洛德旺波，在作释前首先写了一些赞颂顶礼句。

成熟二资菩提大果位，十力与四无畏狮座上，

慈悲为众宣说有无漏，一切法理本师前敬礼。

首先，作者对释迦牟尼佛作顶礼。意思是说，释迦牟尼佛在因地时，即已成熟圆满智慧资粮和福德资粮的大菩提果位，于具足十力[1]、四无畏[2]等功德的狮子座上，以大悲心为利益众生，而宣说一切有漏无漏的法理。于这样的本师释迦牟尼佛面前恭敬顶礼。

现在有些所谓的高僧大德，和以前的高僧大德从本质上是不相同的。以前的高僧大德一生中弘法利生事业等行为，确实值得随喜、赞叹。蒋扬洛德旺波尊者的简介，大家非常有必要了知。如果明年讲因明的话，也是以蒋扬洛德旺波尊者所作的《量理宝藏论》注释为主，因此了解这位尊者的生平非常重要。

---

[1] 由善抉择诸境无碍而转，是名为力。《俱舍论自释》中将十力解释为：一处非处智力，二业异熟智力，三静虑解脱等持等至智力，四根上下智力，五种种胜解智力，六种种界智力，七遍趣行智力，八宿住随念智力，九死生智力，十漏尽智力。

[2] 佛于人天大众之中如是宣称，不见一人能依法责难，故无所畏惧，非常安稳，坚定不移。《俱舍论自释》中说：如经广说，一正等觉无畏，二漏永尽无畏，三说障法无畏，四说出道无畏。

下面顶礼迦叶尊者。很多佛弟子经常会说精通三藏，但是对法藏，也即《俱舍论》没学好的话，三藏是无法学习的。释迦牟尼佛的教法，曾经作了三次结集，第一次结集的即是对法方面的内容，结集者是迦叶尊者，阿难尊者是经藏的结集者，优婆离是律藏的结集者。所以，此处对对法藏的结集者——迦叶尊者作顶礼。

以头陀行功德增吉祥，郑重交付如来之补处，

弥勒教法之中得解脱，结集对法迦叶前敬礼。

在南赡部洲和整个世间当中，迦叶尊者以十二头陀行的功德增上吉祥，释迦牟尼佛最后将如来所有教法，郑重交付于迦叶尊者，之后趋入涅槃。而迦叶尊者在弥勒菩萨的教法中获得大乘成就和解脱，还有一种讲法是，愿所有后学者通过对对法的闻思，在弥勒菩萨教法中获得解脱。

作者在顶礼佛陀后，又在结集殊胜对法藏的迦叶尊者前顶礼。

浩瀚无边万法之体相，无余摄于七论宝藏中，

以此法藏满足智者愿，迦旃延等罗汉前敬礼。

此处讲对法藏在人间是如何弘扬的，《三戒论释》中也讲过这方面的道理。

对法藏主要宣说了一切万法的总相、别相、性质、类别等，对浩瀚无边一切法的法相，没有丝毫保留地作了详细宣说。有关这方面的内容，在《对法七论》[3]

[3] 对法七论，即发智论与六足论。说一切有部的七种根本论著，《发智论》、《品类论》、《识身论》、《法蕴论》、《施设论》、《集异门论》、《界身论》。

和《毗婆沙论》中有广泛说明，而所有对法的总集，即是这部《俱舍论》。若能通达《俱舍论》，也就通达了《对法七论》和《毗婆沙论》的总义。

这里说，浩瀚无边一切法的法相，全部包括在七大对法藏论当中，以此法藏可以满足所有智者的愿望。

有些人认为：对法藏《俱舍论》是释迦牟尼佛的共同法门，不像密法那样殊胜。这种想法是不合理的。为什么呢？对法藏这一法门，全部由获得阿罗汉以上果位的圣者所造。对于圣者的语言，凡夫人如果不值得学习，那可能是一个很大的笑话。

《对法七论》，由迦旃延尊者等七大阿罗汉[4]所造；《毗婆沙论》是五百阿罗汉所造。因此，在五百大阿罗汉面前，作者也是恭恭敬敬顶礼。

搅拌无边经典大海中，撷取如意珠宝之论藏，

世亲安慧等尊诸出世，传承上师大德前敬礼。

这个偈颂赞叹了世亲、安慧等诸大传承论师。

诸大传承论师搅拌无边无际的经典大海以后，从中撷取了如意宝珠般《俱舍论》的论藏。而《俱舍论》的作者就是世亲论师，对其作注释的则有安慧论师[5]以及钦·江比祥[6]等，在诸如此类的诸多祖师面前恭敬顶礼。

慈爱宝珠拂尘微笑中，为众指明普乐之刹土，

[4] 七大阿罗汉：迦旃延、世友、天寂、舍利子、目犍连、拘瑟耻罗、满慈子。

[5] 安慧论师：印度弘扬《俱舍论》的一位非常著名的大德。

[6] 钦·江比祥：藏传佛教中非常著名的一位论师，出生时间不详，圆寂于公元1267年。著有《俱舍论释·对法庄严论》，简称《俱舍论大疏》。

佛教胜幢文殊赐密藏，钦哲旺波尊者前敬礼。

在这里，对蒋扬洛德旺波尊者的根本上师——蒋扬钦哲旺波上师恭敬顶礼。作者将自己的上师称为慈爱众生之宝珠，并将其比喻成一种拂尘，依靠拂尘的微笑、闪动，为无量众生开示解脱的道理，令无量无边的众生趋入解脱光明的清净刹土。

“佛教胜幢”是蒋扬洛德旺波上师的名字。蒋扬洛德旺波的传记当中也有记载，蒋扬钦哲旺波和更嘎嘉村上师等，是他最得益的几位上师。在佛教胜幢和文殊赐予密藏的蒋扬钦哲旺波面前顶礼。

具无边德西绕嘉措尊，具大辩才桑给绕吉尊，

以及土登秋戒札巴尊，传讲此法三师前敬礼。

尊者得受《俱舍论》法门的三大传承上师，分别是西绕嘉措、桑给绕吉和土登秋戒札巴，在这几位尊者面前也是恭敬顶礼！

我之智慧犹如针眼般，本不应量法藏降法雨，

然为自己修习诸法理，发心撰写此论之注释。

作者很谦虚地作立誓句：我的智慧非常渺小，就像针眼一般。按理来说，根本无法衡量如海般《俱舍论》的法理大海。之所以造此殊胜论典，就是为了自己对释迦牟尼佛的教法，有一种生生世世的串习，并种下善根、结上善缘，才发心撰写了这部注释。

当然，这只是他老人家谦虚的言词。尊者肯定具有这种深广智慧，只是在众人面前谦虚的一种表现。

上述顶礼句，就像抛散朵朵鲜花一样，先在诸

佛菩萨前奉上殊胜供养。接下来，介绍这部《俱舍论》的作者——世亲论师。世亲论师，由我等大慈大悲的释迦佛亲自在《文殊根本续》中作过授记，能背诵九十九万部《般若颂》、被人们誉为第二大佛陀。在多罗那他的传记中讲到过，不过里面所讲的与雍怎益西加参的说法有点不同，可能是翻译的角度不同。

世亲论师圆寂的地方，在现在的尼泊尔，法王如意宝去印度的时候，专门去朝拜了世亲论师的遗塔。当时我也顺便拍了照，如果在《俱舍论》的前面或者后面放一下，大家应该对世亲论师生起很大信心。不知道你们是什么感觉，我自己看过世亲论师的传记以后，认为：无论在培养僧众，或者讲经说法、撰写论典等各方面，能够学习他的论典，真的很有福报。不管怎样，大家首先对作者应该生起大信心。

全论通过五事内容与八品词句加以抉择。一切有部认为，万法可以包括在五事当中，所以《俱舍论》的内容概括起来，就是讲五事，什么是色法；什么是心法；什么是心所法；不相应行法，既不是色法也不是心法，是除色法和心法以外的一种法；还有虚空等无为法。一切有部或者说释迦牟尼佛第一转法轮的全部内容，都包括在五事当中。

释迦牟尼佛第一转法轮当中，见解以《俱舍论》来衡量，行为以《毗奈耶经》衡量。如果懂得了《俱舍论》，又懂得了《毗奈耶经》，对释迦牟尼佛第一转法轮的教义已经完全通达了。

在末法时代的此时，寿命如是的短暂，想要对释迦牟尼佛第一转法轮所有经典全部闻思究竟的话，恐怕很不实现。现在能有这样一个机会闻思这部论典，大家应该高兴。有些常住的人，十多年来一直等着讲《俱舍论》，在我面前可能也说过一百遍了：能不能讲《俱舍论》？能不能讲因明？很多金刚道友一直这样申请和祈求过……因为种种原因和缘起，这种因缘一直没有成熟。这一次开始讲《俱舍论》，讲的过程中不一定全部通达，因为我对《俱舍论》比较陌生，可以说在五部大论当中，《俱舍论》是最不熟悉的一部论典，但我想：依靠传承上师的教言，大概的意思还是可以给大家讲一下。希望大家在闻思过程中，一定要认真对待。

此论分四：

一、论名之义；二、译礼；三、论义；四、末义。

甲一（论名之义）分三：

一、译名；二、解释论名；三、论名之必要。

乙一、译名：

本论的梵语名称即“阿毗达磨够卡嘎热嘎”。印度总共有四大语系：现在人们所谓的梵语，叫做天语；印度的本土语言，叫做土语；还有颠鬼语和讹误语。也即人们共称的四大语系，分别对应为印度语系、巴利语系、毕舍遮语系和阿婆商厦语系。

一般来说，藏语当中有“嘉嘎”、“嘉纳”两种说法，也就是汉白、汉黑的意思。“汉白”，是汉族白色；“汉黑”指汉族黑色。现在汉地的人，

称为黑色的汉族；印度人，是白色的汉族。为什么这样说呢？印度一般在家人都是穿白色衣服，戒律当中说：出家人不能穿白衣、白衣居士等等。就是指印度在家人特别喜欢穿白色的衣服。以前我们表演释迦牟尼佛十二相成道的时候，在家人全部穿白色衣服。到印度的时候也可以看到，在家人普遍穿白色衣服。因此在藏文当中，汉族白色称之为印度。汉族黑色就是指现在的汉地人，因为他们大多数喜欢穿黑色。去年在鼓浪屿的时候，我们故意站在桥上找，大概几千人，其中穿白色的一个人也找不到。

下面一一进行对照：梵语“阿毗达磨够卡嘎热嘎”，藏语即“秋温波奏戒策累俄雪巴”，汉意为“对法藏颂”。其中“阿毗”义为对，“达磨”义为法。唐玄奘译为“阿毗达磨”，我们经常说《上阿毗达磨》、《下阿毗达磨》，或者说《大乘阿毗达磨》、《小乘阿毗达磨》。什么叫做“对”呢？《经庄严论》中说：对有现前、再三、威严、了达四种含义。这里指一切万法的法相、性质、类别等，全部一一现前，再次地说明它的本体，所以叫做“对”。“法”的含义比较广，有所知等十种含义，但在这里，就是指一切万法，或者说所知、所学的学问。“够卡”义为藏，也即如同仓库一样，藏有很多对法的内容。现在汉传佛教经常用《俱舍论》，颂词前也用《俱舍论》，“俱舍”只是藏的含义，《俱舍论》也就是藏论，其他如“对法”的意思并未表达出来。“嘎热嘎”义为颂。以上将梵语与汉意作了对照。

乙二、解释论名：

为什么叫对法藏论，在下文还会宣说。

乙三、论名之必要：

宣说梵语的必要：是为了说明此法有确凿可信的来源，宣说藏语是为了感念译师智者们的恩德。

由于释迦牟尼佛在印度出世，为了怀念释迦牟尼佛、忆念释迦牟尼佛的恩德，有宣说梵语的必要；另外，即生多多念诵梵语的话，可以在自己的阿赖耶上种下善根。很多佛经中说：贤劫中的一千尊佛都是以梵语来转法轮的。因此梵语具有极大的加持力，今生与梵语结上善缘，对来世有很大利益。而且印度教法的来源非常清净，可信度很高。在论典之初首先宣说梵语，有如上所述的很多必要。

宣说藏语，也是为了忆念诸大译师们的恩德。如果当时他们未将梵语翻译为藏语，后人根本不知道其中所宣说的含义。现在依靠译师们的恩德，我们才知道，阿毗达磨就是对法藏论的意思，并进一步了解它的含义。

宣说藏语和梵语的目的，是为了通达两种语言的差别。

甲二、译礼：

顶礼文殊童子！

这是后来译师加的，《阿毗达磨》本颂中是没有的。

文殊菩萨身语意尽除了一切粗罪之垢，是一切凡夫、圣者所应依止的殊胜对境，尽管早已成佛，

但显现上仍以八地菩萨（也有十地菩萨的说法）童子的形象住世。译师在翻译论典之前首先三门恭敬作礼。

藏地的译师与汉地的译师有点不同，比如唐玄奘在翻译之前没有译礼句；一般藏传佛教的很多译师，在将梵语译成藏文时，都会有一个译礼句。我这次从藏文译为汉文的时候，将译礼也一并译出来了。

译礼之必要：为了实现暂时翻译圆满，究竟愿一切结缘众生获得无上圆满佛果等，有诸多必要。

之所以特别顶礼文殊菩萨，是让人们知道此论是论藏的注疏，不属于律藏，也不属于经藏。大家都知道，以前赤热巴巾国王，在 12 岁时登上王位，是藏地四十一代王朝的国王，他是大势至菩萨的化身。“赤热巴巾”，也就是具发髻的国王。有些历史中说，他不喜欢洗头发，但对出家人特别恭敬，每次见到出家人的时候，就会将发髻松下来铺散在地上，让出家人踏过。

赤热巴巾在藏地建立了非常大的译经场，为了区分三藏之间的差别，在译经前都会加不同的顶礼句：律藏前加“顶礼本师释迦牟尼佛”，因为有关戒律方面，唯有释迦牟尼佛才有开遮的权力；经藏方面，在前面加上“顶礼诸佛菩萨”，因为所有经藏都是诸佛菩萨通过问答方式记录下来，为了说明这一点而顶礼诸佛菩萨；凡是论藏方面，只有文殊菩萨具有非常胜妙的智慧，能够见到一切万法的细微差别、总相和别相等，因此“顶礼文殊菩萨”。

阿多赤热巴巾在藏地是非常了不起的一位国王，不仅在藏地很有名，在汉地五台山的东台、南台和中台之间，文殊菩萨曾以老虎的形象在他面前显现，为此，他还造了一座佛塔，叫做狮子卧，现在在山顶也是有的。由于法王对佛教非常崇拜，当时有个大臣不信仰佛教，对国王生起很大成见，后来将国王暗杀了。阿多赤热巴巾将藏古文改进为现代文，在文法方面作了很多改革，对佛教的贡献也是非常大。

那是不是三藏全部以这些顶礼句来区分呢？也不一定。因为阿多赤热巴巾以前出现过很多译师，有些译师对哪一位本尊、上师或佛陀有信心，也会在译文前作顶礼，后来的有些译师可能也有些不同。所以，并非所有译师按这种规定来区分，但在藏传佛教中，大多数译师在翻译三藏前，都是以阿多赤热巴巾的规定作为区分。

第二课

思考题：

1. 世亲论师通过哪三个方面赞叹佛陀？请结合颂词详细说明。

2.“何者尽毁一切暗”这句颂词中，请分别解释：“何者”、“一切”、“暗”的含义。

3. 此处所说的顶礼，请问：何者顶礼？何时顶礼？以何种方式顶礼？顶礼的必要是什么？

甲三（论义）分二：

一、入造论支分；二、真实论义。

乙一（入造论支分）分三：

一、礼赞与立誓；二、解说论名；三、此论以必要等四法成立佛说。

丙一、礼赞与立誓：

何者尽毁一切暗，引众脱离轮回泥，

顶礼如理说法佛，对法藏论此详说。

世亲论师首先恭恭敬敬地顶礼本师释迦牟尼佛。

这个顶礼句，很多大德在解释方法上有些不同，我们根据论义大概宣说它的本意。“何者”是代词，代表释迦牟尼佛。唯一的释迦牟尼佛，能尽毁一切世间无明愚痴的黑暗，引导无边无际的众生脱离轮回的淤泥，作者世亲论师顶礼如理说法的佛陀。

作为一个佛教徒的后学者，也应该在这时忆念

佛陀的恩德。大家都知道，顶礼佛陀的必要，一方面需了知佛陀的功德和威力；另一方面，作者以这种方式说明自己是佛教徒；再者，以此可以圆满积累资粮；另外，还有令造论自始至终圆满等很多必要。

所以，世亲论师在这里赞叹佛陀的断证功德，并且如理地顶礼。顶礼什么呢？顶礼整个世间上唯一如理如法宣说一切佛法深奥之义的佛陀。顶礼之后立下誓言："对法藏论此详说。"世亲论师为我们宣讲对法藏论。对一切法的总相和别相，也就是说，轮回中所有的心和心所法、色法等，以及所有趋向解脱和涅槃的法门，全部作了宣说。

作为一个修行人，精通《俱舍论》非常重要。如果没有精通《俱舍论》，对一切万法的真相，也就是名言的真相难以通达。现在很多人希望自己通达一切佛法方面的道理，但是佛法方面广大的道理全部是《俱舍论》的含义，如果没有通达《俱舍论》，对五蕴、十二处、十八界等道理不会懂，对心和心所、外境和有境之间的差别也不会懂。因此，作为佛教徒，尤其闻思修行佛法的人来讲，精通《俱舍论》非常重要。

在这里，世亲论师先顶礼了具有无上功德的佛陀，然后立了一个誓言：我在此处详细宣说对法藏论。大家在听受过程中，也应当这样想：首先顶礼断证圆满的本师释迦牟尼佛。与此同时发下誓言：在听受《俱舍论》的过程中，哪怕遇到生命危险也不会中断传承，一定要听受圆满。在座的每一个人都应该发这种誓愿。我心里也这样想：对于这部论典，

一边翻译一边给大家传讲圆满。

作为佛教徒，对佛法不能全部从外相上理解，对每个道理都应该在自己的内心来发誓言，或者以坚定的决心发菩提心，这是非常重要的。因此我想：除个别开完法会回到自己故乡的人以外，一般来说，作为一个修行人，对这样甚深的法门应该听圆满。所谓的佛法，需要通过闻思才能获得利益，并不是通过加持或者观光旅游来得益的，这种佛法不会究竟。

通过自利断证圆满、他利事业圆满、成办他利之方便圆满而赞叹佛陀。蒋扬洛德旺波尊者分别从断证圆满、事业圆满、成办利他方便圆满三个方面赞叹佛陀。希望大家对颂词和注释里的解释方法一定要详细分析，大家在考试的时候，应该根据注释的意义来宣说，这是很重要的。

其中第一自利断证圆满：本颂中的“何者”是代词，当然，代词有一般的代词与特殊的代词，而且一般与特殊中均有许多分类。从藏文文法方面，“何者”是作为代词来使用的，但在汉文中，“何者”不一定成为一种代词。在此处，“何者”以一种问句的方式而成为代词。代表什么呢？代表下一句即将宣说的释迦牟尼佛。从“尽毁一切暗”的词句可以了知，这里的“何者”唯一指代佛陀。为什么呢？唯有佛陀才能摧毁一切痴暗，一般的阿罗汉、菩萨等，仍具有很多障碍。

当然，小乘所谓的障碍，一个是烦恼障，一个是非烦恼障，他们没有所知障的名称，所知障是大

乘教典中才有的一种名词。

比方说，将这个东西送给白衣婆罗门，人们立即就会知道专门指天乐婆罗门。婆罗门本来是总代词，但在这种特殊情况下，由于只有天乐婆罗门具足白衣，其他人不具足，对方马上就知道是指天乐婆罗门。

所谓的“一切”是指十二处所摄的一切法。其实，十二处所摄的一切法当中，五蕴也可以包括除无为法以外的一切法，十八界也包括一切法，此处为了了知所知的一切真相，说“一切”指十二处所摄的一切法。如经中云：“婆罗门，所谓一切即十二处所有法。”

对于颂词里的“十二处”指什么？“何者”指什么？“尽毁”指什么？大家在解释时，最好是根据圣者的语言来解释。

下面说“痴暗”，颂词中的“暗”是指我执的根本八十种随眠（烦恼别名）及其所属。对八十种随眠，在第五品中会有详细讲解。包括具染不知之痴暗与四不知因等非具染不知之痴暗。后面的四种不知因等非具染不知之痴暗，就是指所知障，这是大乘的说法。这一点，麦彭仁波切在《澄清宝珠论》当中，讲到声闻和大乘之间的差别时说，声闻阿罗汉仍未断掉四种不知之习气。《入菩萨行论》当中专门有一个颂词：“此非染污爱，如痴云何无？”阿罗汉虽然已经断除了一切染污性烦恼，但非染污的烦恼为什么会没有呢？如世人通常所说的黑暗能障碍见到色法，如果没有月光或者手电等照明工具，

可能连路都看不见。同样，以具染与非具染两种不知的障碍，能够障碍见到实相，这一点，小乘是承认的。

那么，什么是四不知因呢？四种不知因是比较难懂的，以前讲《入菩萨行论》的时候，对四种不知因讲得比较清楚。

因佛法深细而不知、因对境遥远而不知、因时间久远而不知、因分类无量而不知，总共有四种不知。阿罗汉相续中有四种不知因，而佛陀已经断除了所有的不知因。前文为什么在佛陀面前顶礼呢？因为世间上所有的不知、无明，所有的烦恼愚痴，全部摧毁无余，就像太阳遣除世间所有的黑暗一样，佛陀具有一切断证功德。

其一，因佛法深细而不知，诸如舍利子尊者不知如来之戒蕴等。舍利子虽然是释迦牟尼佛教法下智慧第一的阿罗汉，智慧超胜其他所有凡夫和阿罗汉，但对佛陀的戒蕴，也就是戒法——佛陀在多生累劫中守持有漏和无漏戒律的量，根本无法衡量。

其二，因对境遥远而不知，诸如目犍连不知自己的母亲转生到具光佛刹土。目犍连是释迦牟尼佛教法下神通第一的阿罗汉弟子。这个公案在很多经典中都有记载，舍利子的母亲已经转生到具光佛刹土，因为对境非常遥远，具光佛刹土距离现在的娑婆世界有八万俱胝，阿罗汉的“望远镜”根本无法测量，但是以佛陀的智慧能够了知，舍利子的母亲已经转生到具光佛刹土的道理。

其三，因时间久远而不知，诸如舍利子不知华杰施主具有随解脱分的善根。

当时华杰施主在八十几岁的时候，舍利子通过神通观察，他即生中无有出家缘分，因此不开许出家。于是华杰四处打听，后来在佛陀处得以出家。因为佛陀通过神通观察得知：他在久远劫以前转生为猪时，曾经以身上的泥土粘在佛塔裂开的地方，以此积累了资粮，获得了随解脱分善根[7]。但阿罗汉因时间久远而无法了知。

其四，因分类无量而不知，如阿罗汉罗睺罗言："孔雀翎羽唯一因，各种各样之分类，非遍知佛不了知，了知此故遍知力。"

孔雀羽毛上各种各样的颜色，除佛陀以外，其他人不可能了知它细微的因缘。世间所有万法的类别各不相同，比如因果的细微差别，以及世间万事万物最细微的差别，在佛陀的智慧面前，全部一目了然，但是，不要说凡夫人，阿罗汉也无法了知。因此，现在造什么业，最后变成什么果，必须依靠佛经来衡量。

佛陀对于这一切毫不混杂地一一明知。"尽毁"是指烦恼不复再生。也就是说，佛陀相续中的尽所有智和如所有智，已经摧毁了所有烦恼和细微习气，不复再生，因而，此论直接宣说了断证圆满当中的断德圆满，间接也说明了证悟圆满。用大乘的说法，

[7] 另有一种说法：华杰施主在 100 岁时出家，很多阿罗汉都不知道他具有即生解脱的种子，只有佛陀才知道。原来他在迦叶佛时是一头猪，被狗追赶而绕塔一圈，以此善根，最终获得了圣者果位。

佛陀的烦恼障和所知障已经全部断除。不过《俱舍论》当中没有所知障的说法，最好是用俱舍自己的名词来说：佛陀已经断除了染污和非染污的无明，这叫做断除圆满。颂词中说“尽毁”，依此也间接说明了佛陀证悟圆满，因为断除了烦恼，智慧必然圆满。二者是互相观待而产生的，烦恼和非烦恼的无明全部断尽无余，智慧一定会圆满。

第二、他利事业圆满：佛陀出有坏是圆满他利的大尊主，因为佛陀能真正引导有缘众生脱离近取五蕴生死接连不断流转的轮回淤泥。

轮回有两种，三界的器世界，可以叫轮回，是众生一直接连不断流转的处所；在此流转的众生，也可以叫轮回，因为接连不断的就是众生。所以，器世界和有情世界，都可以叫轮回。这个轮回，可以用淤泥来比喻。之所以称为“轮回泥”，是因为一般淤泥都是青蛙等含生积聚的地方，难以逾越，必须仰仗他者才能越出。

一般来说，淤泥当中都会有很多肮脏的青蛙等水生含生；而且，沉溺在淤泥当中，通过自己的力量很难逾越，尤其身体比较沉重的，像大象、牦牛等，一旦陷入淤泥当中，根本无法自拔，必须依靠其他的力量才能从中解脱。同样，轮回也是凡夫众生聚集之处，有十二缘起当中爱的浸润，很难越过，必须依靠佛陀的智慧力量，才能从轮回的淤泥中获得解脱。

第三、成办他利之方便圆满：佛陀还具足成办他利的圆满方便，因为佛为利益有情如实宣说自己

所证之道。

有些人，对佛法虽然稍微懂一点，但不一定对有缘众生宣说。佛陀不会如此，对于自己所证悟的法要和自己所看到的光明道路，佛陀已经在无量众生面前宣说了。按照小乘说法，释迦牟尼佛已经涅槃几千年了，但是依靠他为我们指引的光明道路，众生仍然有解脱的机会。

为此，在具足三圆满的佛尊前顶礼。何者作礼呢？即作者世亲论师。何时顶礼呢？于造论初始顶礼。同样，在听受这部法要时，大家也应对具足三圆满的佛陀进行顶礼。谁来顶礼呢？在座所有的四众弟子。何时顶礼呢？听法的开端。现在《俱舍论》刚刚开始宣讲，这时我们应该在心里面顶礼。《大圆满心性休息》里面引用过一些教证，说是在佛陀面前哪怕身体一次顶礼、心里一次恭敬，也有无量无边功德。因此，大家这时应该在心里观想佛陀，并恭恭敬敬地顶礼。

以什么方式顶礼呢？以三门毕恭毕敬的方式而礼拜。希望不论在什么场合，听法之前，大家在佛像前顶礼三拜。但有些人听法的时候一点不守规矩，好像在家里听法根本没有功德一样，没有当作佛法来对待。这种做法可能不太合理。

有何必要呢？为了使自己与圣者行为一致以及成办暂时与究竟之事。将自己的行为和圣者的行为融为一体，成办暂时的一切事业以及究竟成佛。

顶礼之后做什么呢？应当详细宣说对法藏论。

作者先顶礼佛陀，之后要做什么呢？开始宣讲对法藏论——《阿毗达磨俱舍论》。

对法藏论的内容在下文叙述，“论”的梵语称为夏札，义为对治、救护，也就是说对治烦恼妄念，从恶趣三有的痛苦中救脱出来，这就是论的含义。《俱舍论》已经具足了论的法相：第一，可以对治烦恼；第二，能够从恶趣中获得解脱。因此，原本趋入恶趣的众生，从中获得解脱，所谓的“论”具有这种救护的能力。

对此，要极为细致加以解释。

必要：为了暂时造论圆满，究竟获得解脱

第三课

思考题：

1. 何为对法，对法应如何分类？请结合颂词说明。并说明宣说对法的必要性。

2. 请解释对法藏之藏的含义。

3. 何为成住同质？结合本课所讲内容举例说明。

下面继续讲世亲论师造的《阿毗达磨俱舍论》。

丙二、解说论名：

前面讲了，《阿毗达磨俱舍论》就是对法藏论的意思。《阿毗达磨俱舍论》，大家都知道，是所谓的五部大论之一。在藏传佛教，不管哪个寺院，传讲五部大论的比较多；在汉传佛教，正式讲五部大论的道场，自古以来也不多见。这一点，不论从古代的历史或者现在的状况来看，都是比较清楚的。

作为佛教徒，学习五部大论非常重要，只要通达五部大论，对显宗的道理基本上可以精通，否则，对名言法通达，胜义法不一定通达，或者对胜义法通达，名言法不一定通达。因此，尤其是研究和精通佛法的人来讲，五部大论非常重要。

当然，对这部《俱舍论》，想要在今年那样短暂的时间中全部学习，还是有很大困难。但一方面为了大家在阿赖耶上种下一个善根，另一方面，对《阿毗达磨俱舍论》的大概内容，基本上有所了解，

所以安排了一个时间段来学习这部论典。前段时间看了一下发心背诵的人，我还是比较满意。希望你们最好提前背下去，不用一直跟着我讲课的进度。

净慧随行为对法，为得彼之诸慧论，

对法之义纳此中，或此所依故为藏。

这里讲到什么叫做对法？藏文当中叫“温波”，也就是对法的意思。前面讲过了，“对法”在梵文中称为“阿毗达磨”。藏文和梵语基本上相同，汉语的说法有点不同，比如直接讲《俱舍论》，“俱舍”其实只有藏的意思，没有其他含义，按真正的意思来讲，最好说对法论、对法藏。“对法藏论”，已经说出了这部论的完整名称。

“对法”有胜义对法和世俗对法两种。“净慧随行”指胜义对法，“为得彼之诸慧论”，叫做世俗对法。世亲论师如果没有作《自释》，恐怕对他的意思比较难解释，因为在颂词里不明显，但看了《自释》才知道，这里在讲胜义对法和世俗对法。

有关对法的很多问题比较细微，稍不注意很可能擦肩而过，容易忘失。希望你们聚精会神、全神贯注地听，否则，恐怕不一定有机会再次听闻。现在讲密法的结缘上师比较多，弟子也比较多，但是真正从汉语上研究和学习五部大论的学院和上师、弟子不是很多，我自己认为这次的机会还是很难得。希望大家在听法过程中一定要认认真真地听。我在这里尽量把世亲论师的原意，以及自己所懂得的道理，再三给大家重复说明。

所有的《俱舍论》讲义当中，有些太广，比如琼钦[8]，这是《俱舍论》中最大的一个讲义，可能有六七十万字，特别广；嘉贡扬嘎有一个略释，我也看过，但是特别特别略，《俱舍论》的内容比较多，一言两语根本无法涵盖。我们现在学习的这部注释，不广不略，基本上将所有内容全部讲述了。

净慧和随行指的是胜义对法，为了获得上述胜义对法的智慧和论典，叫做世俗对法。对法的所有意义，可以归纳在这部《俱舍论》当中，或者，以其处所或来源，称之为藏。从这两方面来讲，称之为对法藏。

为什么此论叫做对法藏呢？通常而言，对法分为胜义对法与世俗对法两种。《阿毗达磨》，有《大乘阿毗达磨》和《小乘阿毗达磨》两种。现在讲的《俱舍论》，属于《小乘阿毗达磨》。《大乘阿毗达磨》的话，嘉哲上师著的《阿毗达磨摄集论》，以前唐玄奘翻译过，汉文《大藏经》中有[9]。

所有的《阿毗达磨》或者对法藏，其意义可分为两方面，一是胜义对法，一是世俗对法。首先讲胜义对法。

第一胜义对法：颂词当中第一句“净慧随行为对法”，这一句话已经指出了胜义对法。

大家都知道胜义谛和世俗谛，从有部宗、经部宗到唯识宗、中观宗，佛教四大宗派对胜义和世俗都有不同的认识。前段时间讲《三戒论》的时候，

---

[8] 琼钦，指钦·江比杨的讲义，在藏文中简称琼钦，意为“最大的注疏”。

[9] 此处指唐·永徽三年（652）玄奘的译本，题名《大乘阿毗达磨集论》。

基本上已经讲了，胜义和世俗虽然有很多不同的说法，但在这里，根据有部宗的观点来宣说。

所谓的胜义阿毗达磨是怎样的呢？见道、修道以及无学道的无垢智慧及其随行分或者说所属五蕴或四蕴。这就是胜义对法，也就说，见道、修道、无学道的智慧称为净慧，小乘当中，见道以上圣者相续中存在的清净智慧，就叫胜义对法，也叫做胜义阿毗达磨。与之随行的是什么呢？随行的所有五蕴或四蕴，都是所谓的胜义阿毗达磨。

接下来说明所属的道理：什么叫做所属呢？也即颂词中的“随行”，比如我是见道菩萨，见道菩萨在色界获得的静虑等持与智慧无二无别，就是指等持和智慧同体的情况，这时我的五蕴称之为随行。而在无色界当中只有四蕴，没有色蕴，这时的四蕴与无我的智慧无二无别，因此称此四蕴为胜义阿毗达磨。

无漏戒律无表色与依靠静虑六地的受、想、行等均是成住同质。这一句话，希望大家详细看。此处所说的无漏戒律，一般是指见道以上圣者相续中的戒律，它实际是一种无表色。有部宗认为，戒律是相续中存在的一种色法，称之为无表色，因为戒律没有真正的形状、颜色，但是在人的相续中以一种色法的方式存在，凡夫人见不到、摸不着，但具戒者相续中具有这种色法。

有部宗以上，像随教经部和随理经部只是承认无表色这种名词，但不承认真正存在一种实质的物体。唯识宗、中观宗也不承认其为实有。但有部宗

认为，戒律是一种色法，这种色法和所依靠的六种静虑地[10]的四蕴同体，也就是成住同质。

什么叫做成住同质呢？也即某法产生的时候与之同时产生，某法坏灭时与之同时灭亡，某法安住时与之同时安住。比如火和火的热性，火产生时火的热性同时产生，火灭尽时火的热性同时消失，生住灭全部同时，这叫做成住同质。成住同质在《俱舍论》当中是一种特殊的用语。小乘宗和因明当中经常使用这种名词。

在这里，无漏的戒律和依靠六静虑的受、想、行、识四蕴同时存在，即称为胜义阿毗达磨。当然，这种无漏戒律和它的依靠方式，并非如同枣核依靠铜盆一样能依所依的关系。因为依靠的方式有几种，一种是相续的依靠，第二刹那依靠第一刹那而产生；一种是瓶子放在桌子上，能依所依的关系；还有一种是同体的依靠，比如获得第一静虑时，相续中的无漏戒律和当时获得等持的一种感受，能够辨别的想等等，都是以成住同质的方式来存在，这些全部称为胜义阿毗达磨。

大乘不承认无表色因而只有四蕴。另外，无色界只有四蕴，因为无色界只有除色蕴以外的四蕴。不过，无垢光尊者在《如意宝藏论》中说，无色界应该有色蕴的细微部分，《俱舍论》所说的无色界无有色蕴，是指无有粗大的色蕴。

大家对胜义对法和世俗对法之间的差别，一定

10　静虑六地：初静虑将禅未至定、初静虑粗分正禅、初静虑殊胜正禅、第二静虑正禅、第三静虑正禅、第四静虑正禅。

要分析通达。“净慧随行为对法”当中，“为”是动词或者即是的意思，也就是清净智慧和随行就是对法。

下面讲“为得彼之诸慧论”这一句颂词。第二世俗对法：为了获得胜义对法，存在于趋入之因——诸心之所属中的俱生智慧以及闻思修所生三慧一切有漏智慧。所谓的世俗对法，是指为了获得胜义对法，或者说在趋入胜义对法过程中，产生的俱生智慧和闻思修行的智慧，这一切有漏智慧就称为世俗对法。

《自释》中说：“若说世俗阿毗达磨，即能得此诸慧及论，慧谓得此有漏修慧思闻生得慧及随行。”《自释》是世亲论师的原文，虽然稍微古一点，但你们很多人平时自认为挺有智慧，读《自释》的时候最好不要头晕，我相信你们也不会这样，希望每天最起码看一点。在这里每天讲的道理，不仅仅听一遍，最好把世亲论师的密意从《自释》当中挖掘出来，这一点很重要。

藏传佛教对于俱舍的观点，一般是依靠札西论师、满增论师还有安慧论师，这三大印度论师的观点来解释。满增论师是怎么讲的呢？他认为：为了获得胜义对法，在研究的过程中，自相续产生的俱生智慧和闻思修的智慧，称之为世俗对法。为什么叫世俗对法呢？果是胜义对法，以果的名字取为因。在学中观的时候，也有基中观、道中观、果中观，般若也有文字般若、实相般若等很多名称，真正的般若就是指果般若，文字般若只是一种形象，不是

真正的般若。同样，为了获得胜义对法，在自相续中产生的俱生智慧和闻慧、思慧、修慧，这四种智慧就称之为世俗对法。

此处讲到，存在于趋入之因——诸心之所属中的俱生智慧以及闻思修所生三慧一切有漏智慧，因为俱生智慧和闻思修行的智慧，全部是心所属的智慧。那什么是俱生智慧呢？即生未依靠闻思修行，与生俱来的一种智慧。比如对俱舍很有信心，稍微看一看就马上通达了，这叫做俱生智慧。所谓的闻慧，一般在无色界没有闻智慧，因为无色界不存在互相沟通的语言文字，色界和欲界有闻所生慧。唯一欲界有思所生慧，因为色界的心非常细微，只要稍作思维，就马上入定了。修所生慧一般来说是等持这种等持只有上二界有，真正的修所生慧在欲界自地是没有的，因为欲界的心特别粗大，如果没有成就色界和无色界的心，在欲界众生相续中不能生起来。

为了获得胜义对法，所属心的俱生智慧以及闻思修三慧，这一切有漏智慧，再加上有关胜义与世俗对法内容的七部论藏等所有论典，全部称为世俗对法。

《对法七论》[11] 分别是目犍连、舍利子、世友等阿罗汉所造，其中好像只有一部未翻译（施设足论），其他的唐玄奘已经全部翻译成汉文。藏文当中，好像有一部分。还有前面讲的五百阿罗汉所造的《毗

[11] 七论依其内容及表现形式分成三期：早期：《法蕴足论》，《施设足论》，《集异门足论》；中期：《识身足论》，《界身足论》；晚期：《品类足论》和《发智论》。

婆沙论》。这些全部可以包括在论当中。

因此，所谓的世俗对法，就是为了获得胜义阿毗达磨，在自相续中产生的四大智慧，或者能使自相续产生四大智慧的所有论典，包括《俱舍论》《对法七论》《毗婆沙论》等，印藏很多大德宣说的俱舍论典，全部可以包括其中，这些论叫做世俗论，也就是世俗对法。

此等有漏智慧成为胜义对法无漏智慧之因的道理：依靠俱生智慧而获得闻所生慧，由闻所生慧得到思所生慧，从思所生慧中得到修所生慧，通过修所生慧可生起无漏智慧。

闻思修行的智慧，前前作为因，后后作为果。意思是说，为了获得胜义对法，首先在上师面前听闻，生起闻所生慧，再开始思维，生起思所生慧之后开始修持，在修所生慧生起来的时候才能获得见道，获得见道以后，自相续真正生起无漏智慧，这时已经获得了胜义对法。

这个道理还是很重要的。现在闻思的过程中，需要广闻博学，尤其在探讨一些问题的过程中，自己的理解和他人的理解，《自释》的观点和蒋扬洛德旺波尊者的观点，应该全面了解。现在圆晖法师也有一个《俱舍论》的讲义，但也是特别古，用的是唐玄奘翻译的颂词。唐玄奘翻译的颂词，从意义上讲非常好，只不过在语法、表达方式上，和现在的用法有点不同，读起来可能不是很方便。我现在翻译的颂词，意思和唐玄奘翻译的差不多。我原本想唐玄奘是真正得地的大译师，背诵他的译文应该

有不共的加持，而且五个字背起来比较简单，但后来解释起来，好像很难表达其中的含义。我想我这个凡夫的语言肯定没加持，读起来只是便于你们理解，但希望你们也不要轻视。

以后你们如果在其他地方传讲《俱舍论》，还是用唐玄奘翻译的颂词来讲好一点，尤其现在佛学院的道场，可能不会承认我翻译的颂词，认为这是藏传佛教的。不过以前好像有很多人讲俱舍，在这个过程中，希望还是观察一下，对真正《俱舍论》的本义解释清楚没有？我以前见过个别讲了两三遍《俱舍论》的法师，跟他一交谈特别失望，好像连论名都解释不明白，更不要说下面更深的内容。

因此，没有背诵、没有探讨、没有精进研究的话，仅仅依靠自己糊里糊涂的智慧来解释论义，恐怕有点困难。在这个时候，大家应该头脑清醒一点，如果打瞌睡，用旁边的棍棒打一打自己也是值得的。

为什么称为“对法”呢？不舍本身的体相故为“法”。前面也讲了，法的含义有十种[12]。在这里，不舍弃本身的体相，即称为“法”。什么叫做“对”呢？能现前胜义法涅槃故称为“对”。不舍弃自己的体相，

[12] 世亲菩萨将其归纳为“法者所知道，涅槃及意境，福寿及教典，未来决定规。”据世亲菩萨的《论义正理释》说，法共分为十大类：所知：涵盖有为、无为的一切万法；道：佛经中说正见是法，又是所修之道；涅槃：佛法总分为教法与证法两种，其中最究竟的证法即是“涅槃”；意境：意是一切诸法的所生处，境即六识中意识的对境，亦即“色声香味触法”中之法；福德：佛经中讲到国王及其眷属等受持善法，共积福德之法；寿命：佛经中说凡夫乐于见到常久之法；教典：如经典、论典皆称为佛法；未来：如说此身是“老”之法，“未来”必定会老死；决定：如佛陀在经中已经决定了“沙门四法”；法规：如国家法律等。此外尚有所修之法及所破之法等等。

同时现前真正诸法涅槃[13]的本性，通俗一点说，即通达任何一法的本来真相，就叫做对法。“对”即现前、通达之意，“法”就是不舍弃本性实相。

麦彭仁波切在《俱舍论》的注释后面说，所谓的《俱舍论》是将广大的学问通过简而易懂的语言来说明。满增论师也说：《俱舍论》当中，已经具足了所有对法方面的法藏。世亲论师将对法方面的所有问题，以不广不略的方式作了宣说。因此，这部论相当重要。

既然说“对法藏论此详说”，那么这里的“藏”又作何解释呢？“对法藏论此详说”的“藏”，梵语称为“够卡”，也就是“俱舍”。《俱舍论》实际就是藏论，其实这部论最完整的名字是“对法藏论”，但现在汉传佛教习惯性地称为《俱舍论》，所有的历史资料中也是这样称呼的。就像所谓的活佛，这种名词不知道什么时候翻译的，随随便便一个人就叫活佛，其实真正的活佛在藏文当中是化身的意思，不过现在人们已经成习惯了，改也有点困难。

“藏”的意思是什么呢？这部论容纳了对法七部所有最珍贵的内容，所以称为藏。《自释》中说：对法七论所有最珍贵的法全部包含在这部论当中。《对法七论》、《毗婆沙论》以及佛经中有关这方面最珍贵的内容，全部包括其中[14]。

此处用了一个比喻，譬如，装剑的鞘叫剑鞘，

---

13 此处的涅槃是指诸法的法性。

14 《自释》：由彼对法论中胜义，入此摄故，此得藏名。或此依彼，从彼引生，是彼所藏，故亦名藏。

因为剑可以装进鞘当中。同样，《俱舍论》的内容已经包含了七部论的精华，所以称为藏，如同保存珍宝的地方叫宝藏；或者说，对法七部称为对法藏，而它们即为本论的来源或所依，以此称为藏，例如，因剑出自剑鞘，所以剑也叫剑鞘。

以前非常了不起的释德班钦，特别精通梵语，在他的《俱舍论自释》讲义中说："够卡"在印度梵语中是刀鞘的意思。刀子可以从刀鞘中取出来，也可以在刀鞘的范围当中。所以，"藏"有藏和所藏两种解释，藏就是指《俱舍论》，所藏指它的来源，《俱舍论》的内容全部出自《对法七论》，因此《对法七论》叫宝藏。比如说北京人，北京是来源，以来源的地名取名为北京人。同样，《俱舍论》的来源是七论宝藏，将七论宝藏的名字用在《俱舍论》上。那么，《俱舍论》从七论宝藏当中出来，可不可以叫"藏"呢？它不是所藏，而是藏者，但以所藏的原因将《俱舍论》称为对法藏。

在藏地的语言中，没有将剑叫剑鞘的说法，一般说剑鞘肯定指它的来源。但是释德班钦在解释梵语的时候，可能按照印度人的习惯，剑也可以叫做剑鞘。

这些问题希望你们好好看一下，不然学了半天，连胜义对法和世俗对法的差别也分不清楚，什么叫《俱舍论》、什么叫对法藏也不明白，可能有点麻烦。大家既然听了这部法，一定要在这方面再三考虑。

第四课

思考题：

1. 请辨析"传闻此论乃佛说"之义。世亲论师对此持什么观点。

丙三、此论以必要等四法成立佛说：

所有的佛教宗派，可以分为小乘和大乘，小乘又分有部宗和经部宗，大乘则有显宗和密宗，显宗就是唯识宗、中观宗，密宗方面的道理，在相关的论典中都有论述。

对这几个宗派之间的关系，大家一定要分清楚。现在个别以汉语注疏的《俱舍论》讲义，可能对四大宗派的关系不太清楚，有些人以密宗观点来解释，有人以中观方式解释……其实，《俱舍论》是小乘宗的一部论典，对这一点一定要明白，用其他方式去解释不一定合理。

有人认为：既然《俱舍论》主要讲小乘有部和经部，大圆满的修行人没必要学吧？！

即使是大圆满的修行人，也必须通达名言方面的法。噶当派的教言再再强调：比如从学院到印度去，对路途中可能会遇到的违缘一定要注意，不能只关心尼泊尔到印度之间的一段路，而不关心眼前的情况，这样很有可能刚走出几步，就已经堕入坑洼当中，那想要抵达印度还是有点困难。同样，大圆满的境界对我们来说比较远，因此，对名言方面的道理需要精通，否则，即使表面在学佛，对自相续生起正

见或者与他人探讨法义等，从各方面来看都是非常可笑的！

前段时间，个别居士说，针对《藏密问答录》《密宗断惑论》当中的有些观点，要作遮破，然后写了一篇文章。文章当中，语气相当不友善，处处都在指责“这个不对、那个不对”。真正从头到尾看了以后，发现这个人根本不懂什么叫因明、什么叫推理，什么叫教证，自己就随随便便信口胡说。这些人的行为，的确没有很大意义，对教理根本不懂，对小乘和大乘的区别也不懂，俱舍和般若之间的差别也不懂，净土宗和密宗之间的差别也不懂。现在世间上很多人就是这样，只看了两三本书，就自认为已经通达了，实际对名言当中最简单的“什么叫五蕴”，可能也不清楚。这种所谓的佛教徒，如果继续如此盲目的自信，我想：在现在科学飞速发展的时代当中，佛教不可能前进，一定会停滞不前的。

因此，作为佛教徒，尤其对佛经大乘、小乘方面的理论研究和修学，这一点非常重要。还有自己修行的时候，与其他人探讨、辩论的时候，这种广闻博学都是非常重要的。

无辨诸法之智慧，无法息灭诸烦恼，

以惑漂泊有海故，传闻此论乃佛说。

颂词中讲到的第一个“无”，也即如果没有辨别一切诸法的智慧，会出现什么后果呢？

大家学习《俱舍论》的目的，就是要开智慧。很多人说：“你可不可以给我念个‘嗡 阿绕巴扎纳

德’，因为我想马上开启智慧。”好像口里面吹个风，智慧马上从眼睛里出来一样。实际上，能够真正辨别诸法的智慧非常重要，哪些是法，哪些是非法，哪些是一切法的总相，哪些是一切法的别相等等，对这些必须通达。

没有辨别诸法的智慧，那么，“无法息灭诸烦恼”。在世间，每一个众生的相续中都有业和烦恼，而业和烦恼，必须通过无我的智慧来摧毁。佛经中也说，诸智慧能摧毁一切烦恼大山。如果不具足智慧，就无法摧毁烦恼。无法息灭烦恼会有什么过失呢？轮回中的众生将无法从中解脱。

“惑”在这里是指烦恼，在没有息灭烦恼之前，依靠这些烦恼，所有众生始终会漂泊在三有的大海当中；如果没有佛法和智慧的大船，众生就会一直在无边的大海中沉溺。

世亲论师为什么在这里宣说对法藏呢？颂词中说“传闻”，是听说或者传说的意思，“此论”指的是对法七论。世亲论师用一种不太满意的语气说：不具足辨别诸法的智慧，就不能摧毁烦恼，只要有烦恼，众生就会一直漂泊在轮回当中。为了众生不再漂泊轮回、真正证悟人无我，听说佛陀宣说了对法七论。

颂词中的“听说”、“据说”，是一种不太满意的语气。上师如意宝也讲过，世亲论师的传记中也有。世亲论师依止克什米尔众贤上师很长时间，后来他到无著那里去求学，并造了《阿毗达磨俱舍论本颂》。他将这部论著寄给众贤上师，上师非常

高兴，认为写得特别好。但众贤上师的弟子全部是小乘有部宗，他们认为，里面的很多“传闻”、“据说”等不满的语气，是不是针对有部宗？或者是不是在驳斥有部宗？诸位弟子向上师请教了这个问题。当时众贤上师说：并非如此，这只是世亲论师一种诗学的写作手法，不是针对有部。后来，众贤论师要求世亲论师再作一个《自释》。作《自释》的时候，世亲论师站在经部观点，对有部作了破斥，颂词中所有的传闻、传说，确实是对有部宗不满的一种语气。众贤上师看到后有点不高兴，于是前往世亲论师所在的摩揭陀地方，准备向他辩论。世亲论师听说上师来找他，觉得与自己的上师辩论不太好，而且也担心上师不高兴，就以转佛塔的名义去了尼泊尔。

《印度佛教史》里面说，这只是藏地的一种说法，实际印度没有这种说法。为什么在印度没有这种说法呢？前面我也引用了《印度佛教史》中的说法，因为时间有点对不上，世亲论师到尼泊尔的时候，众贤上师已经圆寂好多年了[15]。

不管怎样，世亲论师在颂词中用了传说、据说等，意思是什么呢？《俱舍论》的颂词，主要宣讲有部宗的观点，《自释》则是世亲论师站在经部的观点，对有部表达了一种不满。

世亲论师说：为了息灭烦恼，据说佛陀宣说了对法七论。但对法七论到底是不是佛宣说的呢？世

---

[15] 《印度佛教史》：虽然世亲写造《俱舍论》的本颂与注疏而寄呈众贤，众贤欢喜与不悦等可以认为是合理的，但是在印度并没有众贤到摩揭陀的记载，即使去过那儿也显然是在此以前的时期，因当世亲去尼泊尔之时，已是众贤去世多年之后。

亲论师没有直接表达自己的观点，而是说“据说是佛陀说的”，实际世亲论师本人不承认是佛说的，也不承认由阿罗汉所造，应该承认由凡夫所造。

为什么宣说对法呢？因为必须具足辨别有漏、无漏一切法的智慧。一般大乘是说轮涅所摄的一切法，小乘则是讲有漏法和无漏法，什么叫有漏，什么叫无漏，这在下面会有广说。若不具足辨别有漏、无漏一切法的智慧，则无有其他方法，可以灭尽根本与随眠的一切烦恼。如果未灭尽烦恼，后果将如何呢？烦恼是三有的根本，依靠这些烦恼必然造作各种各样的业，结果将永远漂泊在世间三有大海中。因此，传说为了生起辨析诸法的智慧，佛首先宣说了对法，后来有七位阿罗汉结集，就像法护尊者结集了《因缘品》[16]一样。

蒋扬洛德旺波首先讲述了有部宗的观点。也就是说，没有智慧就不能去除烦恼；不能去除烦恼，就不能从轮回中解脱；不能从轮回中解脱，则众生永远都会在苦海当中流转。因此，为了生起无我智慧，据说佛陀已经宣说了对法七论，后来由迦旃延、目犍连、舍利子等七大阿罗汉作了结集。就像释迦牟尼佛先宣说《因缘品》，法护尊者结集一样，有关对法方面，释迦牟尼佛在各种经典中已经作了宣讲，后来七大阿罗汉对其作了结集。这是有部宗的说法。

这里的“传闻”是指他宗的观点，是作者世亲论师站在经部宗立场上，对有部宗表达不满的一种

[16] 《因缘品》：法护尊者结集，别名《法集要颂集》，全书四卷，自无常品到波罗蜜品，共三十二品。

语气。经部宗发现此论中的“既是无为法又是成实法”等说法，与教理有许多相违之处，所以说对法七部是迦旃延等阿罗汉所造。这是蒋扬洛德旺波的不同观点。他认为，不是佛说的，而是阿罗汉所造。对于这种观点，也有一些辩论性。

有部宗为什么说“佛陀宣说之后由阿罗汉结集”呢？因为佛经中经常说“三藏法师”，“三藏法师”当然包括对法藏，如果佛陀没有宣说，佛经中怎么会提出“三藏法师”这一概念呢？这样一来，三藏就不齐全了。经部宗对此回答：没有这种过失，对法藏是经中抉择胜义以及法之体相的那一部分。

世亲论师在《自释》里，只讲了经部宗的观点，没有剖析有部宗观点。后来有一位论师在他作的讲义里专门解释过，他说：并非有部宗所承认那样，对法七部不是佛陀所说。虽然不是佛陀所说，但也不存在三藏不齐全或三藏法师不存在等过失，因为释迦牟尼佛宣说的律藏和经藏当中，专门抉择总相和别相的法门，就是所谓的对法藏。他是这样澄清这种观点的。

《印度佛教史》以及明朗译师《漫谈佛教》中说：有人说《对法七论》是阿罗汉所造，理由是其中出现了很多过失，比如无为法成实等，所以，肯定不是佛造的。这种说法不合理，因为释迦牟尼佛在世时最得意的两大弟子，就是舍利子和目犍连，如果他们对有部宗的观点都未精通，所造论典错误百出的话，那么所有的证人，佛陀在世的时候就应该不存在了。世亲论师在本论结文也说：“本师世

目今已闭，堪作证者多入灭。”因此，“非佛陀所说而是阿罗汉所说，因为《对法七论》有很多过失”的说法是不成立的。

《印度佛教史》和明朗大师自宗怎么认为呢？他们说，《对法七论》应该是凡夫人造的，只是写上了阿罗汉的名字。为什么这样说呢？《对法七论》中，比如成实的法、虚空成实，无表色成实等，对这些根本不存在的法，他们承许为存在，阿罗汉不可能如此宣说，佛陀更不可能这样说。世亲论师为什么在颂词中说“传闻此论乃佛说”呢？意思就是说，这些不是佛陀的语言，也不是阿罗汉的语言，只是有些凡夫人以佛陀和阿罗汉的名义，造了《对法七论》，所以才会出现诸如此类的过患，这就是世亲论师真正的密意。

根据明朗大师和《印度佛教史》多罗那他的观点，的确比较好解释，因为说佛陀出现上述过失确实不太合理，说阿罗汉有这些过患的话，也不太合理。世亲论师在颂词中所表达的不满语气，解释起来合情合理，为什么呢？因为世亲论师完全通达佛陀的密意，《文殊根本续》也对世亲论师专门作了授记，而且他一生当中通达般若九十万部，也有些说通达般若九十九万部，还有历史说他已经当过五百世班智达。如果他没有真正通达佛教的教义，后代的论师可能更加困难的。所以，明朗大师和《印度佛教史》的一致观点是，对法七部不是佛说的，也不是阿罗汉说的，应该是凡夫人造了以后写上了阿罗汉的名字。

在这个问题上，希望大家反反复复好好思维一下。世亲论师在颂词中说：传闻俱舍是佛陀说的，在《自释》当中，站在经部的观点又不太承认。这个观点比较重要，希望在大家能够详细分析。

总而言之，世亲论师为什么在颂词里对有部宗有种不满的语气呢？因为他们的说法不太合理。他们说对法藏首先由佛陀宣说，就像《因缘品》一样，后来是由阿罗汉结集的。蒋扬洛德旺波尊者等人则说，是由阿罗汉造的。按照明朗大师和《印度佛教史》的观点，这是凡夫人造的。

最后一种说法应该比较合理，但大家还是要认真观察观察，到底我们自宗应该如何承认？

实际上，应该遵循世亲论师的观点。那么，世亲论师《自释》中的观点与颂词的观点完全不同，是不是自己在破自己呢？这也不矛盾。世亲论师在造颂词的时候，首先阐明有部宗的观点，再在《自释》当中，用经部宗的观点遮破。可以说，世亲论师的《自释》，就是我们的自宗，只不过文字上不明显，因此，后来的高僧大德，在这些问题上经常引用各种教理来辩论。

第五课

思考题：

1. 请描述本论的必要等四法。

2. 什么是有漏法？什么是无漏法？颂词中对道谛作特别说明的原因是什么？

3. 烦恼增长的方式有几种？请分别举例说明。

下面继续讲世亲论师所造的《阿毗达磨俱舍论》。

在末法时代的时候，里里外外的违缘很多，对这部法，大家能否听受圆满也很难说，作为讲者能否讲圆满也很难说。但我想，今年应该不会有大的问题，我们已经念了这么多大威德心咒，该降伏的已经降伏了，该超度的已经超度了，如果还有什么违缘的话，也就没办法了。

“无辨诸法之智慧……”这一颂词，已经宣说了对法论的必要等四法。不管学习中观还是戒律，在学任何一部论典之前，首先需要知道必要等四法——内容、必要、必要的必要、关联，也即所学论典宣讲什么内容，暂时的必要是什么，究竟的必要是什么，最后，它们之间的关联或联系是什么，对这四个方面必须精通。

这部论典在开头就叙述了必要与关联，这是十分需要的，因为依此可使所化众生了解论典具有必要等四法，并让真正有缘的众生了解这部论典，从而修学论典。

这部论典的必要等四法分别是什么呢？

首先讲一下《俱舍论》的内容。《俱舍论》共有八品，后面本来还有个《无我品》，藏文中没有翻译，但论藏中是有的，唐玄奘以前翻译过。如果不算《无我品》，前面应该有八品。这八品当中到底讲的是什么呢？有漏与无漏的一切法，是本论的内容，即所说。此内容是以“诸法”来表达的。

通过宣说“诸法”，有令弟子相续中生起辨别法之智慧的必要，此必要是以“辨”来说明的。学习论典的必要，就是为令后学者相续中生起智慧，依靠这种智慧能够辨别诸法。我觉得在末法时代的时候，仅仅读一读净土方面的经论，或者只是得到几个密宗灌顶，就自以为足的话，很容易误入歧途。当然，已经七八十岁的人，想要为《俱舍论》做出贡献或者自己精通，除个别有缘者以外，恐怕有一点点困难。希望很多年轻人，不要只是停留在念一句阿弥陀佛的层面上，在稍微有点智慧的时候，一定要好好闻思、背诵，这样一来，你的修行一定会保险的。尤其通过勤奋努力得到智慧，精通因明、俱舍的话，你在晚年也许会感谢我。因为你年轻时精进过，并且明白不管哪一个法门，自己都有能力解开她的秘密。这些道理，现在不断精进的有些人，你们到时候会明白的。

我说的话到底对不对？你们可以自己做参考。但我想：作为年轻人，光是念一个阿弥陀佛的心咒，不一定很好；光是在一位上师前得一个灌顶，然后盲修瞎炼，这也是不对的。现在的很多人，个别上

师不懂道理，下面的弟子更不懂道理，盲人带盲人，双双跳悬崖，非常危险！

上师如意宝开办这个学校已经二十多年了，二十多年当中，教学的主要内容是什么呢？就是以五部大论为主显宗密宗的教典，并没有要求大家闭着眼睛坐着，而是每天不断地讲经说法。当然，有些弟子自己修得很好，给别人讲得也很好；有些并没有做到怎么样，但法王如意宝的原则，我想大家都会明白。所以，在这个末法时代，尤其科学发达的今天，如果没有精通一切法的真相，没有辨别诸法的智慧，除非闭上眼睛、遮住耳朵，否则，不管在佛教徒面前还是世间人面前，恐怕都有很大的困难。

现在世间上的人，没有一点智慧可能工作都找不到。活在世间上，没有智慧的人也活得非常可怜。同样，在佛教团体当中，没有智慧的人也是非常痛苦，不仅如此，对来世、对自己真正的前途，必定是一片迷茫。

因此，尤其是一些年轻人，不要浪费自己的光阴和人生，在稍微有一点能力的时候，一定要加倍精进，一旦精通了因明、中观、续部，对于一些简单的修法，也可以轻而易举地实地修行。或者，你精进学习《俱舍论》的过程当中，再去阅读《大圆满前行》，其中的很多修心法也会自然而然领悟。

这里说，学习本论的必要是什么呢？就是让每一个弟子心相续中，真正生起辨别的智慧，颂词里用“辨”字来说明。或者两句结合起来，“无辨诸

法之智慧，无法息灭诸烦恼”，也可以阐明此处所说的必要，但此处只用“辨”字来说明。

依靠辨别的智慧，最终获得有余、无余涅槃，这是必要之必要。“必要的必要”，就是究竟必要的意思。也即暂时通达一切诸法，最终获得有余或无余的涅槃，这就是所谓必要的必要。

必要之必要，是通过“无法息灭诸烦恼，以惑漂泊有海故”来间接表达的。此处从反面来说，如果没有息灭烦恼，则以烦恼牵引，必定会堕入三有当中。直接或正面来讲，一旦具足了辨别诸法的智慧，就能摧毁相续中的烦恼，从此再也不会堕入三有当中。

必要之必要依赖必要，必要依赖论典的内容，此乃关联，或者所说的诸法与能说的此论相互联系，为关联。也就是说，获得有余无余的阿罗汉果位即究竟之必要，它需要依靠暂时相续中生起智慧的必要；相续中不可能平白无故地生起智慧，因此一定要学习《俱舍论》；它们之间存在的这种关系，就是所谓的关联。

乙二（真实论义）分二：

一、明确内容；二、详细抉择。

丙一、明确内容：

有漏无漏一切法，除道谛外有为法，

皆增一切有漏惑，是故称之为有漏；

从字面上解释，所有的有漏法和无漏法，就是

全论内容。什么是有漏法呢？苦集灭道四谛中，除道谛以外，其他所有的有为法均为有漏法。为什么叫有漏法呢？会增长一切有漏的烦恼。也可以说，是以所缘或相应的方式增长烦恼的因，因而称为有漏法。

什么是无漏法呢？虚空、二灭——抉择灭和非抉择灭、道谛。

虚空二灭三无为，以及道谛为无漏。

《俱舍论》当中讲到三无为法，即虚空、抉择灭、非抉择灭，再加上道谛，就是所谓的无漏法。

既然说“辨诸法之智慧”，那智慧到底要辨别什么法呢？它所辨别的法，包括在有漏、无漏两种法中。本论下文会对有漏法和无漏法广泛宣讲，此处不过多解释。

不是说五蕴、十八界、十二处可以包括一切法吗？为什么此处不说蕴、界、处，而只说有漏与无漏法呢？

这是有原因的。作者世亲论师想涵盖一切法来宣说，而五蕴不能涵盖一切法，比如无为法不能含摄其中；十八界、十二处不能分别表达轮涅二者，正是考虑到这一点，世亲论师才说有漏法和无漏法，以此可以涵盖轮涅所摄的一切法。大家想要通过闻思修行精通万法，就必须通达有漏法和无漏法。

那么，什么是有漏法呢？不包括道谛的一切有为法，也就是具有烦恼的漏法。在下文会有宣讲，

有为法就是依靠因缘成住坏灭的法；而不观待任何因缘，无有成住坏灭的法，叫做无为法。

真正的道谛，指的是见道、修道、无学道的境界或者智慧，这些全部属于无漏法，不是有漏法。

为什么叫有漏法呢？一切有为法通过所缘或相应的方式，连续不断地增长一切有漏的烦恼。称之为有漏法的原因有两种，一是通过所缘的方式增长烦恼，一是以相应的方式增长烦恼，具足其中任何一者，都可以叫做有漏法。这是世亲论师在《小乘阿毗达磨》中的说法。《大乘阿毗达磨》认为，通过六种门增长烦恼，称之为有漏[17]法，也即漏自性、漏相属、漏所缚、漏相续、漏随顺和漏所因，又称为有漏六门。众生的心识与六门中的任一者相关联而增长烦恼，就称为有漏法。麦彭仁波切在《智者入门》中也如是宣讲过。

那什么是以所缘的方式增长烦恼呢？依靠所缘境以爱、见执为我所，从而增长贪心等所有烦恼。

第一个问题，以所缘的方式增长烦恼，就是依靠某一所缘对境，比如外在环境非常悦意，我就对它产生一种爱，由此在我相续中产生烦恼，通过爱又对它产生恨而生起嗔恨心等。所以，所谓的所缘方式，首先是自相续的心和心所缘取对境，之后对对境产生贪心、嗔心、痴心、傲慢心等六种根本烦

[17] 漏是烦恼的别名，有漏就是有烦恼。漏含有漏泄和漏落二义：贪嗔等烦恼，日夜由六根门头漏泄流注而不止，叫做漏；又烦恼能使人漏落于三恶道，也叫做漏，所以有烦恼之法就叫做有漏法，而世间的一切有为法

恼和二十种随眠烦恼，不论外境还是自心，凡是以这种所缘方式来增长烦恼的，都叫做有漏法。

一般小乘当中，阿罗汉自相续中贪嗔痴的烦恼全部已经断除，但阿罗汉的身体仍属于苦谛当中，因此有些人依靠阿罗汉的身体产生烦恼的话，阿罗汉的身体实际上是以所缘方式增长烦恼的因。

以前有一个叫释迦桑摩的阿罗汉比丘尼，未生怨王对她生起贪心并做了不净行。释迦牟尼佛问阿罗汉女："是否产生贪心？"罗汉女说："无有贪心。"虽然她自相续中无有贪心，但却是未生怨王生起贪心的因。以前有一位恰噶阿罗汉，有人对他生起嗔恨心割掉了他的头。因此，小乘宗承许阿罗汉的身体属于有漏法，依靠有漏身体可以增长贪心、嗔心等烦恼的缘故。

此处所说的"增长"是什么意思呢？蒋扬洛德旺波尊者说"连续不断地增长"，比如我对一个美丽的环境生贪心，贪心马上就灭尽的话，不叫增长，如果一刹那、二刹那、三刹那……一直不断地生起烦恼，就称为增长。

无漏法虽然有所缘，但是不会增长。以前有一位嘉哲札西论师，他说：无漏法虽然有所缘，但不会增长，就像脚放在燃烧的石头上时，马上就会拿开，不敢再接触，这种法叫做无漏法，也即对外境有所缘，但烦恼不会增长。比如阿罗汉，虽然有外境很美丽的感受，却不会持续不断地增长，马上就会断掉。

，都是有烦恼的有漏法。

所谓的增长，并不是说第一刹那缘外境时，有一斤的贪心，第二刹那就有三斤……而是不断地发展、不断地生起来。所以，以所缘的方式来增长烦恼，必须具备所缘和不断增长两个条件。“缘”，大家都知道，也就是执著，或者说缘取，比如眼睛缘色法。《般若经》《现观庄严论》中也是这样解释的，“缘”一般是取的意思，取外境或执著外境。但执著外境的话，无分别识虽然缘外境却没有执著，所以执著的范围比较小。

第二个问题，什么叫以相应的方式增长烦恼呢？有漏法与心所一起，加上眼根等增上缘以相应或能依的方式增长烦恼。

“相应”是一种特殊名词，一般所谓的相应因、相应果，全部与心和心所有关系。希望你们在学《俱舍论》的时候，对前面所说的每一个名词要牢牢记住，否则，《俱舍论》前后的很多内容都是相关联的，前面的名词没明白，后面的很多问题就无法解释。

此处所说的“相应”是指互相起作用，心和心所在同一个时间当中起作用。比如有三只脚的木头堆在一起，三只脚互相依靠、互相起作用。有些《俱舍论释》中举了比喻，如同毒药和酒混合在一起，酒对毒药起一定的作用，毒药也使酒出现转变，二者互相起作用，同样，出现贪心、嗔恨心等烦恼心时，智慧就会被染污，所以心所与智慧之间互相起相应的作用，之后增长自己相续中的烦恼。

因此，相应的方式是外境有漏法和心所互相起作用，比如眼睛见到红色的柱子，红色的柱子是所

缘外境，依靠眼根这一增上缘，相续中觉得“这根柱子非常好看，如果我有的话多么好啊”，也即外境的红色柱子、眼根、相续中的贪心，这几个互相起作用，以相应或能依的方式使贪心不断增长，也就是说，柱子、眼根、相续中的烦恼是能依所依的一种方式而存在。如果是一位阿罗汉，相续中不具足贪心，虽然见到了所缘外境——柱子，但第二刹那不会生起想要拥有柱子的念头，因此不会以相应的方式来增长烦恼。

一般欲界众生，缘灭谛、道谛，或者缘色界和无色界，虽然以相应方式可以增长烦恼，但以所缘方式不能增长烦恼。为什么呢？因为道谛和灭谛并非有漏法，依靠无漏法的外境不可能增长烦恼，但可以以相应方式来增长。还有以相应方式不能增长烦恼，以所缘方式可以增长烦恼，比如缘器世界，因为器世界属于苦谛，缘它可以增长自相续的烦恼，这是从外境角度来讲。增长烦恼的方式中间，也有很多区分，有时候了解一下是有必要的。

那么，是如何增长烦恼的呢？以一切有漏烦恼相合有为法外缘，那些外缘也相合有漏法的方式增长烦恼的。前面也讲了，增长的方法是有为法与自相续中的有漏法相合，比如见到柱子时，如果我是阿罗汉，柱子对我的相续起不到相合的作用，正因为我不是阿罗汉，外境的柱子与我相续中的贪心会相合，而我相续中的贪心缘柱子的时候，贪心与柱子也会相合，它们二者以相辅相成的方式增长烦恼。前面说，“增长”就是指不断地生起，或者按照这

里所说，外境与自己的烦恼二者互相起作用。

实际上，如果真正通达了《俱舍论》，现在在凡夫位的时候，也可以对外境和心所之间的关系有非常透彻的了解。所以，抉择人无我的话，一般通达《俱舍论》就可以了。

有人认为：俱舍是很低劣的法，我是修大圆满的……。如果修得好，大圆满是最高的法门，自然不必学习《俱舍论》，但是没有修好的话，可能很危险。因此，修习《俱舍论》并获得其中所说的最高境界，对我执就能完全断除。作为一个修行人来讲，断除我执是至关重要的一件大事。

以上讲了有漏法。《现观庄严论》的注释里说，具有三轮执著的法称为有漏法，无有三轮执著的法称为无漏法。般若波罗蜜多的相关讲义里有这种说法。

什么是无漏法呢？包括道谛以及非由因缘而生的三种无为法，原因是这些法不会以所缘、相应的方式增长有漏烦恼。

前面安立有漏法的法相，是以所缘和相应的方式来增长烦恼，那无漏法的法相也可以反过来，即不以所缘或相应的方式来增长烦恼的法。无漏法有多少种呢？有道谛和三种无为法。有漏法有多少法呢？除道谛以外所有的有为法。

道谛在小乘宗称之为无漏法，有漏法中将之除开的原因就是这样。既然如此，“除道谛以外的一切有为法是有漏法”，与道谛是无漏法二者之间，

会不会有重复的过失呢?

不会有重复的过失。嘉哲札西在有关《俱舍论》的讲义中说:虽然前文讲到除道谛以外的有为法是有漏法,当然反过来的话全部是无漏法。那为什么第二句中又提出道谛是无漏法呢?这是为了让大家更进一步地认识到这一点,以此为目的而宣说的。

另外,道谛和道也有些差别,道是指五道,资粮道、加行道、见道、修道、无学道;道谛,一般来说是指见道、修道和无学道。对此也有些不同观点。在印度,满增、嘉哲札西、安慧三位论师的《俱舍论》注疏比较出名,其中满增论师认为:资粮道和加行道应该属于有漏法,为什么呢?它是苦谛所摄,不是真正圣者的真谛。而《大乘阿毗达磨》的注释中说:资粮道和加行道是无漏法,是断除轮回之因的缘故。因为依靠资粮道和加行道,马上就会获得见道,获得见道就断除轮回了。

所以,《大乘阿毗达磨》和本论的说法有点不同。从断除轮回因的角度,资粮道和加行道可以称之为无漏法;从苦谛的角度来讲,就像满增论师所讲的一样,这二道应该属于有漏法。我个人觉得没有大的矛盾,都可以理解。

那么,什么是三种无为法呢?即虚空、抉择灭以及非抉择灭。有关这方面的道理,下面会详细解释,我在这里不作宣讲。

第六课

思考题：

1. 三种无为法之法相是什么？经部以上有何不同观点？

2. 关于三种无为法有无实体，有部与经部有何不同观点？

丙二（详细抉择）分二：

一、广说无为法；二、广说有为法。

丁一、广说无为法：

其中虚空即无碍，择灭离系各异体，

抉择灭外非择灭，永远制止未生法。

《小乘阿毗达磨》讲三种无为法，大乘则有八无为法、六无为法等其他说法。颂词字面意思是，上述所说无漏法当中，虚空的法相即无有阻碍；二择灭中，抉择灭就是依靠无间道的智慧远离一切所破，远离所破的这一部分叫离系，离系不是同体而是异体的；非抉择灭是什么呢？永远制止未来的未生法，称为非抉择灭。

按照有部宗的观点，除有为法外，其自体为常有、非因缘所成的法，就称为无为法。这个名词，小乘和大乘都有，但小乘认为，所谓的无为法实有、成实。也就是说，虚空是无碍、实有的法；同样，抉择灭和非抉择灭也是实有的，其中，非抉择灭是让未来法不产生的一种法，就像挡水的水坝一样一直把它们隔开。经部宗以上认为：虚空只是不存在

的法，抉择灭就是通过他的智慧远离所断的一种灭法，除此以外无有实体；非抉择灭，只是一个法不具足产生因缘，比如兔角，兔子头上没有生角的因缘，所以称为非抉择灭。

此处首先要了知，有部宗认为：所谓的无为法成实实有。经部以上虽然承认无为法，但不承认为实有，只不过在不同的范围取名为无为法而已。这个问题比较关键。

颂词里讲了虚空的法相，从经部宗观点而言，所谓的虚空分庄严虚空和孔隙虚空。第三品中说：庄严虚空只是须弥山反射在空中的一种蓝色，并不是真正的虚空；孔隙虚空也是没有实体的，只不过将任何法不存在的孔隙称为虚空而已。实际上，所谓的虚空不存在真正的实体。《量理宝藏论》以及其他大乘论典里都是这样说的。但有部宗不这样认为，他说虚空这种无有阻碍的法应该存在，人们可以在里面活动。

抉择灭就是通过智慧再次观察，观察以后再三抉择，比如见道、修道的所断，通过智慧可以断除，也即断除违品，这叫做抉择灭。

一般凡夫相续当中有抉择灭，圣者相续中也有抉择灭。比如我现在通过闻思修行，对以前相续中很严重的嗔恨心再三观察，最后嗔恨心已经灭掉了，这时会得到一种灭法，就是抉择灭。《自释》中有“所得”的字眼，只是不明显，如：“择力所得灭名为择灭。”这只是有部自宗的说法而已，实际相续中的烦恼通过抉择不存在了，除此以外，并未同时得到其他的

一种法。

希望大家明白抉择灭、离系、无为法等每个名词，一开始就不清楚的话，可能在传讲《俱舍论》的时候一直坐飞机。《俱舍论》有这种特点：前面的问题全部通达以后，下面再提到的时候，自然而然会明白。因此，大家对每次遇到的新问题，一定要记住。

颂词当中讲到择灭离系，离系指的是什么呢？通过智慧抉择，远离了所断的这个部分，小乘宗称之为离系。比如一位圣者，依靠修行的智慧，远离了相续中的贪心，贪心不存在的这个部分，称之为离系。有部认为：就像挡水的水坝一样，有一种实有的法将烦恼挡住了，从此以后，在他的相续中烦恼再不会复生。

那所有的灭法到底是不是一体呢？他们认为是异体的。《自释》里面也有，比如苦谛有十个所断、集谛七个所断……每个所断的离系或者说灭法，实际都是分开的。有部宗认为：每个灭法若不是分开存在，会有很多过失。比如苦谛的灭法也是道谛的灭法，那后面的部分就不需要了。因为灭法全部一体，只要断苦谛的所断，其他道谛、集谛的所断也会断除，不需要见道八十八个所断[18]。因此，俱舍自宗认为：

---

[18] 见所断唯以界分八十八随眠：欲界三十二：苦谛十：贪、嗔、无明、慢、疑、坏聚见、边执见、邪见、见取见、戒禁取见；集谛七：贪、嗔、无明、慢、疑、邪见、见取见；灭谛七：贪、嗔、无明、慢、疑、邪见、见取见；道谛八：贪、嗔、无明、慢、疑、邪见、见取见、戒禁取见。色界二十八：苦谛九：贪、慢、无明、疑、坏聚见、边执见、邪见、见取见、戒禁取见；集谛六：贪、慢、无明、疑、邪见、见取见；灭谛六：贪、慢、无明、疑、邪见、见取见；道谛七：贪、慢、无明、疑、邪见、见取见、戒禁取见。无色界二十八：苦谛九：贪、慢、无明、疑、坏聚见、边执见、邪见、见取见、

每个灭法的本体应该分开。比如通过无我的智慧，断除了相续中的贪心、嗔心、痴心等，所有灭法都是分开的，就像分开的树枝一样存在。这是有部宗的一种观点。实际通过无我的智慧断除所断之后，不可能存在像树枝一样贪心的灭法、嗔心的灭法，但他们认为各个灭法的本体是异体的。

对于非抉择灭，有部认为：非抉择灭不是通过抉择灭除的，而是制止了未生法。

未生法也是有部的说法。有部宗的观点是承许过去、现在、未来三时成实，过去在过去的位置上存在，未来在未来的位置上存在，现在当然是在现在的位置上存在。未来的法无头无尾，就像牦牛放在草原上一样，以无有顺序的方式存在；过去的法有前后顺序，就像商人过路一样，前天的法、昨天的法一直排着队出现。虽然过去的法有一定的次序，未来的法无有次序，但在现在，未来的法以未来的方式存在，过去的法以过去的方式存在。大乘对这种说法并不承认。大家对俱舍毗婆沙师的说法，首先一定要精通，以后在弘扬《俱舍论》的时候，对有部的说法也要清楚。

未来有两种法，一种是可以产生的法，一种是永远不会产生的未生法，就像石女儿一样，非抉择灭就是制止永远不可能产生的法。这种说法还是有点可笑，因为未生法本来都是不能产生的，没必要

戒禁取见；集谛六：贪、慢、无明、疑、邪见、见取见；灭谛六——贪、慢、无明、疑、邪见、见取见；道谛七：贪、慢、无明、疑、邪见、见取见、戒禁取见。

专门用一个法挡着，本来某个地方就没有水，再砌个水坝有什么用呢？没有用的。但他们的说法就是这样，非抉择灭的作用，就是要挡住未来不可能产生的法。有部诸师认为，未来的未生法如果没有被非抉择灭挡住，未来因缘具足的时候，有可能还会产生，之所以未生法永远不产生，就是被非抉择灭挡住了。

因此，抉择灭要挡住的是什么呢？它的所灭完全是一种有漏法，因为无漏法是不可能被挡住的；非抉择灭的所灭，既可以是有漏的未生法，也可以是无漏的未生法。二者在所灭方面有一点差别。

三种无为法的本体是什么呢？

首先在这里讲，三种无为法包括在无漏法当中。大乘经常讲“深寂离戏光明无为法”，所谓的无为法不像柱子、瓶子等等，不会通过因缘刹那刹那地变化，其本体完全是常有、不可改变的。

虚空的法相：所谓的虚空是指不被色法阻碍的一种常法，因其远离了能障所障并能容纳色法的缘故。大家都知道，法相就是与其他任何法不混杂的定义，比如人的法相是知言解义。虚空实际是不被任何色法阻碍的一种常法，它不仅远离了能障碍和所障碍的法，而且可以容纳一切法，这就是虚空的含义。

为什么安立虚空是无为法呢？释迦牟尼佛的佛经中说，虚空远离一切障碍，可容纳一切色法。主要是根据佛经安立了这种法相。他们认为虚空实有

也是有根据的，佛经中说：地水火风四大当中，地依靠水，水依靠风，风依靠虚空。本论第三品在讲整个世界的形成时，虚空中有风轮，风轮上有水轮，水轮上有地轮。有部师说，如果虚空不是实有，整个地轮和水轮也是不能存留，因此，虚空应该实有。但这一点在第三分别世间品里会讲，这只是有部宗的一种说法，实际不能成立。

所谓的虚空，应该是任何法都不存在的，名言上称之为虚空，并不存在一种实法，这是经部以上的说法。既然说虚空的法相是无碍，那它就应该存在，有时候会有这种想法。其实所谓虚空的本体，并非空间有变化的法，如果有变化，它的本体就不是无为法了。

有些人认为：现在这个地方有没有虚空？有虚空的话，在这里放置物品时，原来的虚空存不存在？如果放物品的时候，原来的无碍虚空不存在，是不是虚空变成无常了？如果存在，则无法放置物品了。

这种说法不能成立。如果承认有部宗所说的那样，虚空是一个无碍的法，实有存在，那在放东西的时候，虚空若没有任何变化，就会成为有碍；如果原本存在的虚空不见了，就会成为无常，会有这两种过失。但我们不承认这种观点，其实所谓的虚空只不过是一切法不存在，就称为无为法，真正的无为法并不存在一种实体，这一点是大乘的观点，也是最合理的一种说法。不管《智者入门》还是《量理宝藏论》、《释量论》，都是这种观点。

现在个别法师讲俱舍的时候，对各宗派的关系

没有区分，这样的话，按中观或者唯识的观点，根本无法解释。尤其《俱舍论》的颂词和《自释》的观点也不太相同，如果按照一个宗派的观点，肯定解释不过去，因为颂词是站在有部宗的观点来说，而《自释》的很多地方都是破斥有部的。因此，通达宗派之间的关系很重要。

在这里，虚空的法相，就是远离一切能障、所障，可以容纳色法的一种常法。所谓的常法，《量理宝藏论》和麦彭仁波切的有些论典中说，无常法不存在，称之为常法。实际上，，好像一根木棒放在那里一样，永远不会改变的真正常法的实体，这个世界上任何人也是找不到。

抉择灭的法相：依靠无间道无漏智慧力远离所破有漏法的一种无为、常有、善事的灭。只要想断除烦恼，不论见断还是修断，都需要一个无间道，依靠无间道的无漏智慧，可以远离一切有漏的法，它必须是通过智慧力来断除所断的一种灭法。比如见道的时候，通过智慧断除相续中见道的所断，断除的部分就称为抉择灭。

那么，所有的抉择灭是异体还是一体呢？五类所断截然分开，同样，远离所断的抉择灭各自也是迥然有别，就像苦灭与集灭互为异体一样。五种所断，也就是见道所断有苦谛见断、集谛见断、灭谛见断、道谛见断，以及修道所断。正如上述所说，这些灭法全部像树枝一样，在一个人的相续中以互为异体的方式存在。

那么，以前没有的抉择灭无为，后来却可以得到，

为什么会有无常的现象呢？

有部论师说：从无为法自己的本体来讲，无有任何变化，但在得法上会有无常的显现，这并不是本体上的变化。比如以前有虚空，过一会儿就没有了，只是不同环境中，虚空的得法不同而已。一个人的相续当中，以前没有抉择灭，现在通过闻思修行获得智慧的时候，相续中已经有了抉择灭，只是表面上有一种无常的现象，实际本体并未变化。

非抉择灭的法相：在现今产生的外缘尚未齐全时，能永远制止自己的所破未来一切法产生的一种无为、无障、无记常法。非抉择灭的作用，就是制止未来的不生法，它自己的本体则是无为、无障、无记的常法。

制止的方式：譬如说，获得加行道忍位者，虽然尚未断绝投生恶趣的种子，但因外缘不齐全而获得了灭法。一般到见道时就会断除转生轮回的种子，而在加行道忍位，虽未断除转生恶趣的种子，但已经获得了断绝转生恶趣的灭法，就像挡水的水坝一样，永远不让投生恶趣的种子发芽，这叫做非抉择灭。

非抉择灭并不是通过各种观察得到的，很多《俱舍论》讲义中都安立在一个人的相续上来比喻说明。麦彭仁波切在《智者入门》里说，冈底斯神山不长草、兔角、龟毛等等，这些都属于非抉择灭。有些人认为麦彭仁波切的说法不太合理，《俱舍论》的有关讲义中，全部说非抉择灭属于相续所摄，麦彭仁波切为什么说所有不存在的法都属于非抉择灭呢？其实结合起来很容易了知，上面的比喻虽然是用在相

续上，但其他因缘尚未具足的法也可以是非抉择灭，为什么呢？比如兔子头上不长角，如果问有部论师：“原因是什么？”他们说：“这属于未生法，兔子头上永远不会长角。”那是不是现在已经得到了灭法，有没有非抉择灭呢？有部论师不得不承认，应该有非抉择灭，以非抉择灭的力量断除未来的未生法。噶玛巴在《俱舍论》讲义中也讲到两种比喻，一种是种子和种子的芽，未来不产生的种芽应该是非抉择灭；另一种是以相续所摄的法。从这方面来观察，凡是因缘不具足、未来无法产生的法，全部可以称为非抉择灭。

比如眼睛专注蓝色物体心不散乱，此时已获得非抉择灭，也就制止了现今存在的其他色、味、香等于意识中产生。或者有人在我背后打瞌睡，即使睡着了，因为我不会见到他睡觉的刹那，这种情况也称为非抉择灭。因此，背后有人睡懒觉的法，或者美国的任何法……按理来说，这些法如果在我眼前就可以见到，因为不在我眼前存在，对我来说就成了非抉择灭。以上两种情况都属于非抉择灭：一种是即使在眼前，如蓝色物体的味道、香气等，意识没有缘取的缘故，而成为非抉择灭；另一种就是不在眼前的法。

嘉哲论师说：上述三种无为法成实这一点，大阿阇黎是不承认的。大阿阇黎指的是世亲论师。世亲论师自己会不会像有部宗那样，承许无为法全部成实呢？不会承认的。

但有部宗确实承认这种观点，有部宗说：三种

无为法实体是成立的，理由是虚空能起到无阻无碍的作用，抉择灭能灭除本身的所破法，非抉择灭可制止本身的所破法产生。蒋扬洛德旺波尊者也是根据有部宗的观点来安立的，非抉择灭所破法指的是永远不可能产生的未生法。相反，如果无为法不存在，那么经中有明说：“无论有为法亦可，无为法亦可，一切法中最胜者即是涅槃。”他们认为：涅槃从得法方面来讲是有为法，从本体方面来讲是无为法。也就是说，涅槃可以包括在抉择灭当中，因为通过智慧抉择以后，在自相续获得了涅槃。有部宗的语调特别高，他说：无为法应该实有，否则，所谓最殊胜的无有也会不存在，涅槃也就不存在了，恐怕这是前所未有最下劣的语法了。

但是经部宗说：你们不要这样说，没有知识的人经常会自己对自己说这些所谓的道理，实在非常可怜！经部论师答复说：并不是说无为法不存在，而是说其实体不存在。无为法的名言概念可以存在，《中论》等大乘论典中经常说“涅槃是无为法……”，但像你们有部所说的实有法并不存在。

有部宗经常承认实有的法，就像现在唯物主义和有些观点一样，他们始终认为微尘、原子、原子核、夸克等，很多法实有存在，其实这种说法完全不能成立。

原因是什么呢？虚空只不过是远离了有阻碍的所触而已，抉择灭仅仅远离了自己的所破，非抉择灭也只是一法在因缘不具足的情况下未生而已。

所谓的虚空无有阻碍这一点，是我们的自宗，

对此大家应该记住，经部、唯识、中观宗全部可以这样承认。佛经中也说，虚空的名言应该存在，它以什么方式存在呢？就是无有阻碍的法，这一点称之为虚空；所谓的抉择灭，仅仅是远离了自己的所破，比如获得见道时，见道所破的烦恼，贪嗔痴等全部已经远离，这一部分称之为抉择灭；任何一个法，在因缘不具足的情况下没有产生，以此称为非抉择灭。

大家对宗派与宗派之间的说法，有为法、无为法之间的差别，分得清清楚楚极为重要。

第七课

思考题：

1.《俱舍论》共分几品？请根据品名以一句话概括每一品的内容。

2. 有为法是何义？如何分五类？

3. 有为法有哪几种别名？如何解释？

丁二（广说有为法）分二：

一、总义；二、论义。

这里总义不是真正颂词的内容，只是旁述。

戊一（总义）分三：

一、八品之理；二、八品之联系；三、各品所说之内容。

己一、八品之理：

《俱舍论》的全部内容即五事，文字用八品来宣说。这里首先了解一下这八品以何框架构成。

"有漏无漏一切法"是略说，广述则有八品。印度的满增论师在安立八品道理时，也是这样来分的。这一点还是很重要的，如果《俱舍论》学了很长时间，却连八品的名字都说不出来，每一品大概的内容也说不出来，那真是毫无意义了。本论全部内容，略说可以包括在有漏法和无漏法当中，广说可以分为八品。

第一分别界品和第二分别根品，总说了有漏无漏法。"分别"，也有观察、分析的意思，有时候

说分别，有时候说抉择，用不同的名称都可以解释。什么叫界，什么叫根，所牵涉的内容比较广，暂时不用宣说。

中间三品分说有漏法，按照何者染污、何处染污以及如何染污的次第，分别讲述了第三分别世间品、第四分别业品、第五分别随眠品。第三品分别世间，也即谁染污器世间和有情世间，尤其是有情世间受到什么样的染污；第四品专门讲业，即在何处染污；第五品是以什么方式染污。

这些内容比较关键，有些论师将《俱舍论》分所缘、道和果三方面来讲，所缘分为尽所所缘和如所所缘，尽所所缘分分别界和分别根；如所所缘主要讲苦集，也就是中间的三品；第六品里面讲道；第七品讲果，第八品讲果当中智慧的差别。所谓的所缘、道和果，也就是经常所说的基道果，一到五品之间是基，第六品讲道，第七品和第八品讲果。

后三品别说无漏法，其中第六是分别道及补特伽罗品（即分别圣道品）、第七分别智品，如经云：“诸烦恼由智慧摧毁。”第八分别定品从智慧能依所依的角度来阐述禅定。如经中云：“心入定即是如实了知真义。”禅定也是智慧的一部分。

下面讲品与品之间的关联。它们之间的联系是怎样的呢？依靠前前可以安立后后，比如讲界的时候，最后提到有关根的问题。讲根的时候又提及世间的概念，这里面提到的世间是什么呢？马上宣说第三世间品；第三品中提到有关业的概念时，马上就会宣讲第四品……

己二、八品之联系：

为了阐明对法有漏无漏的内容而说第一品。为了详细说明第一品中只是提到名的根与有为法的产生之理，而说第二品。为了广说第二品提到的三界，而宣说第三品。为了遮破三界之因不是大自在等天神，并说明三界是由业所生，而说第四品。为了说明业的等起是随眠烦恼，而宣说第五品。为了阐明能断除这些烦恼的是道，宣说第六品。这个比较好懂，比如讲世间的时候，世间并非如外道所说的“大自在和其他天神为因”，应该是业；讲业的时候，所谓的业是无情法还是有情法呢？业因应该是随眠烦恼。随眠烦恼到底通过什么方式来遣除呢？作为修行的补特伽罗，需要依靠修道才能断除随眠烦恼。最后获得什么呢？为了分别宣说第六品提到的智慧，而说第七品。为了细致阐述佛陀共不共功德中的共同功德，而说第八品。

通过上述问题，大家应该对《俱舍论》整个八品有个大概的认识，不管讲哪一品，自己心中都有一定的了解。否则，每天讲有为法、无为法，好像在云雾中迷路了一样，四周都是相同的，尤其解释根和界的时候，好像都是一样的感觉。所以说，大家对整个内容应该有所了解，比如到一座大城市，好像全部是高楼大厦，但详细一了解，街与街之间肯定是不同的。

己三、各品所说之内容：

各品所说的内容通过此论的名义而了达。比如

界品主要宣讲界，根品讲根，业品主要讲各种业力……以各品的名字通达它的意义，这里不再宣讲。

戊二（论义）分八：

一、分别界品；二、分别根品；三、分别世间品；四、分别业品；五、分别随眠品；六、分别圣道品；七、分别智品；八、分别定品。

第一品 分别界

第一分别界品分三：

一、有为法；二、别名；三、广说蕴界处。

甲一、有为法：

所有一切有为法，亦分色等之五蕴。

所有的有为法，分色受想行识五蕴。这里“一切有为法”，大家应该清楚，什么叫有为法呢？有为法也是造作的意思，梵语称为“桑智达”，“桑”是聚集，“智达”是所作的法，任何一法均是因缘聚合而成，既然是因缘聚合，就全部是无常的。

不管哪部佛经当中，经常会遇到有为法和无为法，具体说起来，很多人可能不知道有为法包括哪些法。因为俱舍有一种特点，对任何一个法的名词、概念，还有分类、定义等讲得一清二楚。为什么叫对法呢？心对向佛法，也就是心真正融入佛法、现前佛法的意思。俱舍如果闻思得很好，显宗里面的有关名词肯定不会陌生。

有为法，从藏文角度来讲，指聚集而作，也即

因缘聚合以后产生。世间任何一个法，没有独立、自然产生的，全部依靠因缘而存在。因缘而生，因缘而住，因缘而毁灭，有为法具有这样一种性质。

有为法是什么呢？可以分为色等五蕴。色等是不清净的五蕴，如果仅仅说五蕴，还可以包括智慧、等持等无漏五蕴，但这里仅仅是指有漏五蕴。“亦”字的含义，不仅无为法分为三种，有为法也可以分五种。颂词从字面解释，因缘聚合的一切有为法，也可以分为色等五蕴。

前文中所说的“除道谛外有为法”中的“有为法”，到底指的是什么呢？由诸多因缘聚合而成的一切法，如前所说，它包括有漏法以及道谛。所谓的“亦”，意思是说不仅无为法有分类，有为法也同样有分类。

凡是因缘聚合而成的法，叫做有为法。虚空、非抉择灭和抉择灭，不是因缘所成，因此称为无为法。这里“有”是聚集的意思，“为”，在汉文中有造作的意思，“有为法”即所造作之法。因缘聚合而成的所造法，有些说是“造作法”，这也是一种用法。

有为法如果分类，则有五种，即色以及“等”字包括的受、想、行与识此五蕴。颂词里面很明显地说了“色”字，下文对五蕴讲得比较广，这里不用广讲。

佛教经典，如《心经》等说无有五蕴，但真正五蕴之间的差别和法相，可能没有学习俱舍的话，大家都不会明白。有些人认为：俱舍是小乘的法，是显宗的法，我们不用学。这种说法，不管藏传佛

教还是汉传佛教都有，我想：你如果对佛教经论一点都不闻思就不用说了，只要想闻思，不通达俱舍的法相，就很难分清楚佛法的分类和界限。

现在很多人发心好好地研究，我希望你们在研究和学习的过程中，一定要善始善终。很多闻思不究竟的人，一开始特别精进，到了中间就觉得：这部法对我来说可能不是很重要。比如有些人在没讲《前行》之前，觉得《前行》很重要，一开始讲就觉得，其实这个法很简单。这些人的业力非常深重，因为他遇到一个法就觉得不相应，与自己没有很大关系。当然，这些人不管遇到什么法，包括大圆满、《上师心滴》或者中观，对他来说都不会很相应。但是对真正广闻博学或者与佛法相应的人来讲，学任何一部法，自始至终都会非常有信心，这种信心不是一两天，而是非常稳固、恒常的。

因此，自己还是要观察自己。现在背诵的很多人，一开始的信心还是很不错的，但是有些懈怠的人，本来以前习气比较薄弱的人，中间依靠各种各样相似的理由，肯定会退转的。比如学戒律的时候，开头觉得很重要，到了中间：所谓的戒律也就是讲些吃喝拉撒而已，其实没什么。学中观的时候：所谓的中观就是讲空性、无生法，他空、自空或者自生、他生等等，这对我来说不是很重要。然后去学习其他的一种法门。

这些烦恼非常深重的人，上师正在传授一部法的时候，他自己马上出现魔障，让他的心与这个法不相应。这一方面是外魔在干扰，一方面是自己前

世的习气薄弱。因此，我希望不管学什么法，在学习这部法的时候一定要有信心。比如上师如意宝讲《二规教言论》[19]，以前老人家在五台山讲过，学院里面也讲过，讲得特别广，但是前天讲得好像特别略一样，我都有点不满足；今天还算比较广，据说四天当中讲完。这次给大家发了讲义，有信心的人可能会看……不过我看很多人都没有看。

现在上师如意宝正在讲《二规教言论》的时候，希望你们把讲义好好看一看。这次发的讲义是将以前讲的和这次讲的全部结合起来造的。我之前也是想在上师如意宝讲之前必须做好，发给你们，在很多方面花了很大的心血。确实有些人背诵、发心还是比较忙。但有些人什么事情都没有，也不看书，他们对买青菜很有信心，来新菜的时候特别高兴，特别激动！来个新法本的时候，就随随便便扔在一边，好像很无所谓的感觉。

尤其有些人在闻思一部法的时候，往往会出现魔障，觉得这部法不是很殊胜，应该求其他法。让他好好学因明的时候，他觉得要好好念咒语；让他念咒语的时候，又觉得应该看看书。就好像有一种噶巴牛，往上吆喝它，它就往下去；牵着它往下去的时候又往上走。这样肯定是不好的。

有为法分为色等五蕴的原因是：大多数凡夫将心识执为我；执著内外色法与我有关联；将受执为我所感，想即是能安立名言而执著；行即执著行善等。

有为法在佛经上有没有其他名称呢？

[19] 整理者注：法王如意宝当时正在讲《二规教言论》。

甲二（别名）分二：

一、有为法之别名；二、有漏法之别名。

乙一、有为法之别名：

彼等亦称时言依，以及出离与有基。

释迦牟尼佛的佛经浩如烟海，里面包含很多不同的法相和名词概念等。上述有为法在不同的佛经中，有没有其他名称呢？有的。

“时”是时间。有为法，在佛经里也被称为时间。当然，现在人们的日常用语中，有为法称为时间的用法比较少。有为法也称之为言基，语言的根本，或者叫做言依，依靠有为法作为语言交流的对境，比如柱子、瓶子等；无为法虽然是语言的对境，但一般运用在论典当中，比如抉择灭、非抉择灭等，世间人们不一定明白它的含义，所以不是语言的根基。依靠有为法从轮回中获得出离、获得解脱，因此，有为法也可以称为“出离”。还有“有基”，有为法实际是因缘构成的一种法要，“基”在这里是因的意思。

如果想传讲《俱舍论》，就必须了达经中所说的意义。经中云：“时间、言依、出离、有基。”这些名称指的是什么呢？它们都是有为法的别名。下面阐述有为法叫做这些名称的理由。

有为法称为时间是有理由的，因为以前的有为法已过去，现在的正在流逝，未来的也将流逝。就像前面讲的一样，平时生活当中，比如柱子是有为

法，说“这里有一个时间”，这样称呼的可能比较少。但是论典里面的语言和口语有比较大的差别。所以，口语当中没有这种传统和说法，不一定在佛经和论典当中没有。比如口语里面说“我看见天空”，在论典里是不承认的。因此，有为法称为时间，只是论典和经典里面的一种说法，口语当中几乎没有。

叫做言依的理由：语言是有记的声音，它的基础是名称，由于依靠具有意义的名称来宣说，因而语言的直接内容是名称，所耽著的内容是一切有为法。语言有直接内容和耽著内容两种，直接内容实际是名称，比如我口里面说“柱子”，语言的直接内容就是柱子的名称，我口里面不可能出现真正的柱子，但是它的耽著内容，是真正的有为法。

《量理宝藏论》第五品观能诠所诠品当中讲得比较清楚，人们经常认为，喊一个人的时候，好像叫的是这个人，但其实只是叫了他的名称，所以直接的内容是他的名字，间接或者所执著的所诠才是真正的内容。

为什么又叫出离呢？因为无疑要摆脱所离的痛苦之处，忧愁痛苦是有为法，超离忧苦就到达了有为法的边际，由此称为出离。要远离轮回苦集的痛苦，所超离的地方就是所谓的有为法，舍弃有为法，到达边际。

那么，道谛又如何称得上出离呢？它也是一种出离，因为获得无余涅槃时，必定要舍弃道谛。所谓的道谛经常被比喻成船只，过河以后，船只就可以舍弃；获得涅槃以后，道谛也可以舍弃，因此它

也算是一种出离，所舍弃的道谛。

有为法又称为有基，由于具有因的缘故，而因是基的别名。

以上都是有为法在佛经里面不同的名称，在这里只是大概了解一下。

第八课

思考题：

1．有漏法的别名是什么？理由是什么？

2．五根是什么？色蕴有哪几种？请分别解释各自之含义。

乙二、有漏法之别名：

如是有漏法亦称，近取之蕴及有诤，

痛苦及集与世间，见处以及三有也。

不仅有为法有如是不同的名称，有漏法在佛经中也有很多不同的名称，比如一个人有法名、俗名等，总而言之，以不同的方式来表示这个人。经中云："蕴、有诤、痛苦、集、世间、见处、三有。"近取之蕴、有诤、痛苦、集，或者世间、见处以及三有，这些都是有漏法的别名。

为什么叫近取之蕴呢？"近取"是将来可以起这种作用，也就是成为它的因。依靠有漏法，可以出现将来的痛苦和一切世间的本体，所以叫做近取之蕴。有漏称为近取蕴，原因是其近取因乃烦恼，由近取因中产生蕴。麦彭仁波切《俱舍论讲义》中用草火来比喻，依靠草燃烧出来的火焰，称之为草火，也即依靠草的因，后来变成火。依靠有漏烦恼之近取因而变成的蕴，就称之为近取之蕴。或者，从果的角度也可以叫近取蕴，比如有花和果的树，称为花果树，实际上，花果是树上生长出来的，只是以花果表示树，同理，有漏法作为因，可以变成

现在的蕴，用蕴来表示有漏法。另外，从作用方面，也可以叫近取蕴，为什么呢？比如国王的人依赖于国王，近取蕴同样依赖于有漏法。从上述几个方面，可以称有漏法为近取蕴。

称为“有诤”的原因是什么呢？依靠有漏法，人们互相争执不息，比如人与人之间、部落与部落之间、国家与国家之间，为什么他们不断发生战争、冲突呢？人们对有漏法产生执著，从而不断发生争斗，以烦恼损害自他，因此称为有诤。

有漏法又叫做“痛苦”，所谓的有漏法，是以所缘方式或者相应方式来增长烦恼，通过有漏法与三种痛苦中的任一痛苦相连，所以将有漏法称为痛苦。当然，五蕴里面有一个受，受里面又包括苦和乐。那这里的乐是不是变成痛苦呢？从感受方面来讲，当然是乐，但这样的乐也是刹那刹那变化的本性，属于行苦，因此凡是有漏法全部是苦的来源。就像《大圆满心性休息大车疏》中说[20]，所有的有漏法都是痛苦的来源、痛苦的依处、痛苦的本体等，分四个方面来讲。

在这里，大乘、小乘有点不同，《小乘阿毗达磨》认为，行苦可以属于无常里面，但无常不一定属于行苦。大乘则认为：凡是刹那变化的本性，全部属于行苦。就像《中观四百论》所讲的一样，只要是无常，就属于行苦当中。

有漏法也可以称为“集”。《大乘阿毗达磨》当中，业和烦恼称为集，本论将一切痛苦的因称为集，

[20] 整理者注：法王如意宝当时正在讲《二规教言论》。

比如水的来源是水泉。这样的集，在这里也可以称为无明，所以有漏法可以叫集。

“世间”在讲义里经常讲是器世间和有情世间，但器世间和有情世间，一般来说属于有漏法。藏文里叫做杰登，它的意义很容易理解，“杰”是毁灭，“登”是依靠，依靠毁灭而产生的法，叫做杰登；汉文当中，世和间不能分开，因此，《俱舍论》的很多讲义在讲世间的时候，都是依靠藏文的解释方法来理解。意思就是说，现在的世间也是有漏法。

“见处”就是指五见[21]的处，因为有漏法依靠五见而通过所缘的方式得以增长。为什么所有的随眠当中，单独将五见提出来呢？其他的无明、怀疑等，虽然是与烦恼相应的一种心所，但不会长期存在，而五见具有恒常、稳固的特性。因此说，有漏法是五见的根源、五见的处[22]。

“三有”，三界轮回、生死接连不断流转，因此有漏法也称为三有。

甲三（广说蕴界处）分三：

一、蕴界处之自性；二、摄他法之理；三、界之分类。

乙一（蕴界处之自性）分五：

一、真实宣说蕴界处；二、蕴界处各自含义及必要性；三、单独安立受想蕴之理由；四、蕴界处次第确定之理；五、二处决定之理。

---

[21] 《大圆满心性休息》：“经说色受想行识，近取五蕴有漏性，是故乃是诸苦处，苦依苦器与苦源。”

[22] 五见：身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见。

丙一（真实宣说蕴界处）分四：

一、色蕴之理；二、中间三蕴之理；三、识蕴之理；四、遣除实法之疑虑。

丁一（色蕴之理）分二：

一、真实宣说色蕴；二、根境与界处之关联。

戊一（真实宣说色蕴）分二：

一、略说；二、广说。

己一、略说：

所谓之色即五根，五境以及无表色。

色和色蕴，在本论中是有差别的。一般在佛教当中，经常遇到五蕴等名词，但是很多人不一定了解它们的含义。当然，《俱舍论》属于小乘自宗，对有些问题，我们不一定承认，世亲论师也用传说、据说等字眼，表明了自己的观点，但这里面大多数的观点，大乘中观也不得不承认。因此，大家在学习《俱舍论》的过程中，不要认为：这是小乘的一种邪见，不用学。如果这些是小乘的邪见，在安立五蕴的时候，唯识宗有没有自己独特的安立方法呢？中观宗有没有呢？没有的。在名言当中，全部是依靠《阿毗达磨》的方法来抉择。

因此，大家对这里讲的很多问题应该仔细研究，不然没有智慧的人，要是舍弃的话，全部舍弃；或者接受的时候，全部接受，这是不合理的。在宗派分析的时候，有些应该承认的问题必须承认，有些不能承认的问题，也应该分开抉择，不能一概而论。

现在讲第一个问题，什么叫色蕴？

所谓色蕴的事相，即是五根、五境、无表色。眼耳鼻舌身五根，这叫做有色五根，无色的一根就是指意根。五根的对境即色声香味触五境。小乘认为：戒律虽然看不见也摸不着，语言上也难以表达，但有这样一种色法存在，那就是无表色。无表色分类比较多，下面会详细讲。

色蕴的法相是什么呢？可以作为对境插入并接触的法。比如用矛或刀子来刺入，引申出来即可以接触。但色蕴里面有些法可以接触，比如色法；而其他如无表色、声音等无法接触，只是心里知道它是色蕴而已。有些人如果问：什么是色蕴？你说：眼睛见到的法就是色蕴。这肯定是不对的。因为五根、五境、无表色都包括在色蕴当中。

色蕴的法相，一般大乘小乘都是承认的。《大乘阿毗达磨》中，对色蕴的法相安立了两个条件：一是可与之接触，二是可作为意识观察的对境。

人们眼睛见到的色法，比如柱子，实际是色蕴中的一部分。那眼睛是不是色蕴呢？眼根、鼻根、耳根等，按照有部宗的观点都属于色蕴当中。色法与色蕴有很大差别，色蕴的范围比较广。有关这方面的道理，麦彭仁波切在《智者入门》当中，与本论的说法相同，只是个别问题根据《大乘阿毗达磨》的观点作了宣讲。学院有一种传统，不能背诵《俱舍论》颂词的话，一定要背《智者入门》前面的颂词。麦彭仁波切《智者入门》的前面部分，全部是根据《俱舍论》来宣讲的。

己二（广说）分三：

一、以法相之方式宣说五根；二、以事相之方式宣说五境；三、宣说无表色。

庚一、以法相之方式宣说五根：

彼等均是识所依，眼等诸根清净色。

上述所说眼根等诸根，都是诸识的所依。也就是说，诸识依靠什么产生呢？依靠眼根、耳根、鼻根、舌根、身根产生。

五根到底是怎样的呢？小乘有部和经部认为，五根是一种非常透明、光亮的清净色法，色法，这种色法不是识，是一种无情法。唯识宗有随理唯识和随教唯识，陈那论师、法称论师的宗派，称为随理唯识，他们认为所谓的根不是色法，而是一种习气，比如眼睛有见到色法的习气；随教唯识一般是指无著菩萨的宗派，他们说：阿赖耶有执著外境的功用或心的种子。所以，唯识宗和中观宗承许：所谓的眼根、鼻根等，是心识或阿赖耶的种子。不过这里也有一点差别，小乘有部和随教经部认为：根是有颜色、有形状的。随理经部虽然承认它是一种无情法，但是不承许一种颜色形状。有些论师在因明讲义中说：随教经部承许根具有颜色、形状这一点，非常难以安立。

《俱舍论》的颂词是根据有部和随教经部的观点来安立的，随理经部以上并不承认。那么，有部宗是怎样认为的呢？他们说：眼根就像胡麻花一样，有颜色有形状。也就是说，现在的眼珠不是眼根，眼珠属于身体，是眼根的来源，从外向内观察，眼

睛里有一个透明的眼根，是一种色法，像胡麻花一样存在，遍于整个眼珠，依靠它可以见到色法。耳根就像卓嘎树的树疥疤一样，在耳朵里存在一种能够听到声音的色法。鼻根像平行的铜针，专门享受气味的色法。在舌头的中间，存在着半月形的舌根。身根就像鸡身体的皮肤一样，遍满整个身体。

有关根是否成立为色法这个问题，有部宗和随教经部的说法，即所谓的根是身体里有一种专门能执著外境的色法。经部宗虽然承认是无情法，不是心，但不承认它有颜色形状。唯识宗以上认为，不要说颜色、形状，根不能成立为色法。下面有部宗和经部宗还会展开辩论，比如经部问有部师："既然是色法，又怎么能执著外境？"有部师用玻璃等很多比喻来作说明，这里不广说。

或者，所谓的五根是指什么呢？是指毫不混杂地认知色等一切对境之形象的诸识所依或处所的清净色法，即眼等五根。比如眼根，它自己能了知色法的颜色、形状；耳根可以辨别妙音以及不悦意的声音；其他根也是同样对外境毫无混杂地认知，能够了达外境形象的所依或者处所的这种清净色法，就是所谓的根。当然，这里也是按照有部宗的观点解释的。

举例来说，眼根的法相：作为取自对境色处之眼识的增上缘的一种清净色法。比如柱子，我通过自己的眼根，了知对境柱子的长短、颜色、形状等，成为眼识的一种增上缘。同样，耳根指作为取自对境声音之耳识的增上缘的一种清净色法，五根均可依此类推。

第九课

思考题：

1. 色、声、香、味、触各有多少种？

2. 色与色蕴有何不同？二者分别指什么？

下面继续讲世亲论师所造的《阿毗达磨俱舍论》。前面以法相的方式抉择了五根，这里再通过事相的方式抉择五境。

庚二、以事相之方式宣说五境：

色有二种或二十，所谓之声有八种，

味有六种香分四，所触分为十一种。

色声香味触，即是经常所谓的五境。大多数人口口声声说五根、五境，但真正对五根、五境的认识如何呢？如果问：眼根是什么？有些人认为：眼珠就是眼根。耳根是什么？就是耳朵。耳朵有各种各样的形状，有牦牛的耳朵、猪的耳朵，不管怎样，露在外面这一块就是耳根。实际上，小乘是不承认这种说法的，他们说眼珠、耳朵等称为身依，是身体的一部分，不是根。

小乘认为根是一种清净的色法。唯识宗和中观宗则认为，耳根、鼻根等五根是一种特殊的种子或习气，也可以说是执著外境的习气叫做根。

很多人学习佛法已经多年了，但是五根到底是

什么，五境到底是什么……可能不清楚。因此，学习《俱舍论》很有必要。

下面讲五境。此处的色是五境中的色，大家应该清楚，色蕴里的色和五境的色有很大不同，色蕴里的色，是指五根、五境、无表色，耳根等都可以包括其中；五境里的色只有二十种，除此之外，五根、无表色等均不包括。

这里说色有二种或二十种，二种指的是显色和形色，广分有二十种；声音分八种、味有六种、香有四种、所触有十一种。

所谓的五境究竟指什么呢？是指色、声、香、味、触。

成为眼根之对境的色法，若归纳则有显色、形色两种，人们普遍说的颜色，就叫做显色；经常所谓的形状，因为属于色境当中，所以后面加“色”而称其为“形色”。

对于显色和形色也有些不同的观点。有部宗承许显色、形色成实存在。经部宗认为：颜色不存在真正的成实法，而形状是成实法。唯识宗认为：颜色除色彩以外，不存在单独的成实法，而形状是三角形或四方形等不同的成实法。因此，经部宗以上基本都承许颜色不是成实法，而形状是成实法。

若详细分析，色法可分为十二种显色与八种形色。

十二种显色又分蓝、黄、白、红四种根本显色，以及影、光、明、暗、云、烟、尘、雾八种支分显色。

“影”即经常所谓的影子；“光”不是太阳，而是指太阳的光线；“明”是除太阳光以外的灯光等；“暗”，晚上见不到色法时笼罩的黑暗；“云”指天上的云；“烟”就是烟囱里出来的烟；“尘”即所谓的微尘；“雾”是由水蒸气引发的雾。

有部宗认为：光和暗等都是一种颜色，比如光，在白天或者光照耀的时候，有一种实有的法存在，这是眼睛可以见到的对境。不管四种根本显色还是八种支分显色，全部是眼根的对境，只是不同的物体上有不同的显色，这就是所谓的颜色。另外，黄色和蓝色混合在一起会变成绿色……世间上各种各样的颜色，都是根本显色搭配出来而显现的。如绿、黑、栗色、黄绿色、淡蓝色等其余所有颜色，均可包括在根本与支分显色当中。

麦彭仁波切在《智者入门》里讲的与此处基本相同。总而言之，不管哪个宗派，都承认显色和形色是色法，在这上面没有辩论。只不过有部宗又作了更细的分类，一是显色不是形色，比如四种根本显色，或者影、光、明、暗四种，这些没有特殊的形状；二是形色不是显色，比如磕头或者打坐时，是圆形的，站起来的时候是长方形，这是身体的有表色，看起来是形状不同的一种表示法，但除形状外没有颜色。除这两种以外，其他的都属于既是显色又是形色的法，一共分了三种。

经部宗和唯识宗对此遮破：不管任何一种物质，都可以显出颜色，而且肯定有不同的形状，所以有颜色无有形状的说法不成立。比如四根本显色，单

独拿出红色根本无法显现，必须在一个物体上显现，既然在物体上显现，这个物体就会有形状。另外，有形色没有显色的，如有表色的身体，这种说法也不合理，一个人穿着红色的衣服金刚跏趺坐，就是红色的圆形；穿着白色衣服站着，就可以看见白色的长方形。

其中尘由起风而成。有个金刚道友在美国的时候，他说：喇荣山沟的灰尘特别多，我的眼睛里面经常落入灰尘，特别痛苦。这就是所谓的尘。雾是由空气中的水蒸汽形成。影是对现见其笼罩中的形体不作障碍的黑色。其实影子并不障碍现见物体，不像晚上的黑暗一样，在原来的物体上或者周围，笼罩着一种黑色的形体，就称之为影。以前我放牦牛的时候没有手表，都是在影子上打记号、计算时间，到了某个记号的时候，就可以赶着牛回去了。有时候没有太阳，可能也会没到时间就把牛赶回去。明暗是相违的，说白天和晚上也可以。光是指能照明一切的色法。方指四方形。圆指圆形。正指平整、宽敞。与正相反凹凸不平为歪。

八种形色包括长、短、高、低、方、圆、正、歪。

所有的声音，可以包括在八种声音当中，即有执受大种声与无执受大种声。有执受大种声，是指众生相续所摄持的声音，比如人、牦牛等有情大种所摄持的声音；无执受大种声，指非有情相续所摄持，就像石头、木头、河流等发出的声音。“执”一般是执著和相续，也有心识的意思。

其中第一种有执受大种声分有记别声与无记别

声两类，“有记别”指能表示出一种内容，如人说话过程中可以表达内容；若不能表达任何内容，就叫做“无记别”。比如上师说法，肯定是有执受大种声，因为由众生相续所摄，所说的法包含内容，这就是有执受大种所摄持的有记别声。有记别声又分为如说法那样的悦耳声与粗语那样的刺耳声两种。上师说法是悦耳的有记别声，还有刺耳的有记别声，比如吵架等，这种声音也是众生相续所摄，并且话语中有贪心、痴心、嗔心等内容，这叫做刺耳的有记别声。有执受大种所摄的无记别声，也有如小钹发出的悦耳声、如拳击发出的刺耳声两种，这些声音都未表达任何内容。

无执受大种声也分有记别与无记别两种。无执受大种声没有被众生相续所摄持，这种声音也分有内容和无内容、悦耳和刺耳的区别。又有如幻化人传法的悦耳声与幻化人说粗语的刺耳声两类。比如戒律中说，幻人不是真正众生的相续所摄，因为是木板、石块等幻化而成。幻人说法即有记别无执受大种声，这是悦耳的声音；若幻人说粗语等，则是有记别无执受大种声，这是刺耳的声音。无记别声也有如铜鼓那样的悦耳声与如岩塌那样的刺耳声两种。

味有六种：甜、酸、辣、咸、涩、苦。有人说“涩”就是橄榄味，最近有人给我寄了一些橄榄，我一点都是不习惯，你们有些人可能很喜欢这种涩味……

香有四类：妙香、恶香、平等香与不平等香。无论妙香还是恶香，只要是一般的香，都叫做平等香；

恶香太臭了、妙香太好了，凡是已经超越界限的香，就是不平等香。

所触有十一种，分为因所触与果所触两种。因所触也就是四大，果所触有柔软、粗糙、轻、重、冷、饥、渴。这在下面还会讲，地水火风有不同的所触，比如坚硬的所触、炽热的所触等等。其中冷是因水与风过多，而想得到温暖的所触，比如冬天，在经堂或者自己房间，始终希望得到一种温暖，这叫做寒冷的所触。饥是腹内风过多而形成的想得食物的所触，像中午没吃饭的时候特别饿，这就是一种所触。渴是由于火界过多而形成的想饮水的一种所触。

第十课

思考题：

1. 无表色的五种特点是什么？

2. 四大种的作用与特征是什么？

3. 世人所认识的四大与佛法中的四大有何不同？

庚三、宣说无表色：

前面已经讲了五根、五境，大家应该明白，五根、五境、无表色，这是《阿毗达磨》的说法。无表色的因即四大，一般来讲，任何一个物质都具足四大，也都有它的色、香、味、触，因为有些法未与他法接触时，不一定有声音，所以不包括声音在内。不管怎样，每一种法都具足地、水、火、风、色、香、味、触八种微尘，有部宗将之称为八微。

当我们遇到外境时，它的颜色和形状部分，通过眼根起作用来取，轻重或者四大的部分，以果所触和因所触二者来接触。比如一块土，它的所触部分是轻是重，或者它有火的作用或者水的作用，全部依靠身体来感受。香和味用鼻根和舌根来接触。所以，有部宗认为：五境的每一种微尘都有实体存在，五根取它时，微尘才会互相起作用。

大家通过学习《俱舍论》，在根识与外境如何起作用方面，可以有非常细致的研究。现在正在学习第一品，大家有一种新鲜感，很多人愿意学。但有些人有一种毛病，到中间或者学了一部分以后，

兴趣越来越薄弱，这是闻思修行过程中，最大的一种过失。一位上师传讲一部法的时候，你认为这部法不重要或者不想学，这也是求学过程中最大的一个违缘。

从我个人来说，与学院中的大堪布相比较，不管辩论还是造论，可能我的智慧确实比不上他们，但我有一个优点是什么呢？我自己经常想：反正自己在学院闻思将近二十年，在这个过程中，不管哪位上师讲什么法，都觉得这部法特别好。比如上师讲因明，我觉得因明特别好，一定要精通，从头到尾都有很浓厚的兴趣；学《俱舍论》的时候，又觉得这部法特别特别好……这也许是俱生的一种习气。对我来说，戒律、俱舍是五部大论当中比较差的，但是自己在求学过程中，很有兴趣，对每一个问题都有比较深的印象。对于《俱舍论》，我大概十多年没有看了，但现在还是有一点点感觉。所以，我自己的体会是，希望你们不管学什么论典，在学习的过程中，不要被其他事情扰乱，觉得：这部论典不殊胜，应该是另一个殊胜。这种想法，是闻思过程中最大的违缘。

所有的法都很殊胜，关键看你这个人能不能融入法。以前格鲁派的很多格西说：如果修得不好，《密集金刚》也不是很甚深的法。在格鲁派当中，《密集金刚》是最甚深的法，但人的根基如果不行，学习《密集金刚》也没什么作用；如果学得好，皈依三宝的词句也是非常甚深的法。关键是学习过程中怎样应用。《现观庄严论》中说：上师讲法的时

候，弟子觉得不太好，不想听；弟子有信心的时候，上师不愿意讲……这些都是修习般若的魔障。

我现在倒是没发现你们退失信心，因为刚开始学习《俱舍论》，现在就退失信心的话，不能算求学了。我们可以看看格鲁派的求学者，他们最起码要在三年或者五年之间，专门研究《俱舍论》。大家应该看一看，其他高僧大德和真正求学的僧人是如何求法的。因此，在研究和学习的过程中，一定要花时间，这样的话，哪怕再愚笨，也会从中获得一些利益。不管学习什么论典，都是诸佛菩萨的教言，自己的心融入法，每一个法本中都有窍诀；心如果没有融入的话，自己不能专注，哪怕天天讲无上大圆满，也不可能从中获得利益，反而很可能生邪见，成为堕入恶趣的因。

因此还是希望，现在在末法时代的时候，像这些真正求学的高僧大德，尤其是世亲论师这样了不起的大成就者，有缘分学习他们的语言真的很难得。大家在学习的过程中，不要对这些法分别取舍，无论小乘、大乘，都是对治烦恼的窍诀和教言。

下面开始讲无表色。因为无表色的因是四大，蒋扬洛德旺波尊者将四大的分类，归在无表色当中宣讲。首先大家应该知道，所谓的无表色包括在色蕴当中，为什么呢？小乘认为它是一种色法。是什么样的色法呢？第四品有比较详细的说明。总的来说，无表色有三种分类，一是别解脱戒，如居士戒、沙弥戒、比丘戒。二是恶戒，比如有生之年中要杀生，或者有生之年做妓女等，如果内心这样发愿，从此

以后在相续中就获得了一种恶戒。三是中戒，也即在两三个月中做善事或者恶事，这叫做中戒。有部宗认为：这三种都属于无表色。

对于无表色也有一些辩论。有些论师说：无表色不是真正的色法，凡是微尘积聚的法，才能称得上色法，无表色无有微尘之故，不能称为色法。但是有部自宗认为，色蕴里面的色，既有无情法也有非无情法，无表色与五根、五境不同，五根五境都是微尘积聚的法，无表色虽然不是微尘组成，但也可以承许为一种实有的色法。

大家要知道无表色具体有什么特点，在这里讲无表色的时候，希望你们不要错过机会，一定要明白无表色的本体、界限以及存在的时间等，因为下面经常会讲无表色，对这些问题如果不清楚，可能对接下来的闻思会带来一些麻烦。

散乱以及无心时，善不善法及随流，

一切大种作为因，彼即称为无表色。

无表色有五种特点：一、散乱时存在；二、无心时存在；三、本体是善法或不善法，不存在无记法；四、随流，有生之年未出现毁坏之因前，如同河流一样存在；五、依靠大种的作用而产生。

称为无表色的原因是，在外面无法表达其发心的色法，如戒律、恶戒或中戒。从恶戒而言，一个屠夫或者妓女，发愿一生杀生或者卖淫，这种发心在外面根本表示不出来，比如没有杀生的时候，外相上可能看不出来这个人是屠夫，但他相续中已经

存在这种发恶愿的色法，只是在语言和行为中无法表现出来。

有表色与之不同，比如磕头时，外相上也能看出此人对三宝有信心，通过身体不同的动作，可以表示内在的发心；或者，一个人拿刀子杀生的时候，杀生的动作叫做有表色，依靠这种有表色表示出他的心态。

用戒律来比喻，一位沙弥或比丘，自己发愿：有生之年要依靠别解脱戒出离三界轮回。如此发心以后，作顶礼等善法，传戒师们为他做羯磨仪式，通过语言和身体的有表色，在他相续中获得无表色的戒律。这种无表色的戒律在外相上根本看不出来。这是有部宗所承许的。

下面对无表色的五个特点一一作简单说明。

第一个是散乱，比如受比丘戒者相续中有比丘戒的无表色，即使在心散乱或者没有想守护比丘戒的时候，这种色法也一直存在。或者屠夫相续中的恶戒无表色，在心散乱而对三宝起信心的时候，恶戒无表色也一直不间断存在。

第二，无心的时候也存在。无心一般是指无想定、灭尽定、无想天，小乘经常会提到。世亲论师在《唯识三十颂》中也说，无心有无想天、无想定、灭尽定、睡眠、昏厥五种。无著菩萨在此基础上加真如界，总共讲了六种。其他有些论师则增加了狂心和散乱心，总共七种。

小乘有部宗认为，所谓的无心是指心根本不存

在。随理经部宗和唯识宗以上认为，无心的时候，只是没有明显的心。麦彭仁波切在《弥勒五论》的有关注释以及《中观庄严论释》里，对这方面讲得比较细致。总而言之，无心的时候，无表色应该存在。这里面也有差别，讲本论第四品的时候就可以知道，无表色的戒律、恶戒和中戒里面，戒律又可以分别解脱戒、禅定戒和无漏戒，其中后二者是跟随心的，所以在无心的时候，禅定戒和无漏戒的无表色不存在，有部宗也是这样承认的。也就是说，别解脱戒的无表色不跟随心，心不存在的时候，无表色在相续中也应该存在。

第三，善或不善的本体，一个人的相续中不可能存在无记的无表色。

第四，乃至毁坏的因未出现之前一直存在，因此是随流。

第五，以四大种为因。无表色在最初的时候，依靠地水火风四大的身体而产生，从此以后，依靠四大过去的因和现在的缘继续存留。比如一个人相续中获得戒体时，最初依靠阿阇黎弹指、作羯磨仪式、自己的四大等有表色，在自相续中产生无表色的戒律。有部宗认为：第一刹那的四大作为过去因，此后也一直作为无表色存在的因。

不过这仅仅是有部宗的观点，经部和唯识以上，虽然承认无表色，所承认的方式却并不相同，他们不像有部宗那样承许为成实法，而是承许为一种名相的无表色，并不成立真正实有的法。

无垢光尊者的《大幻化网大疏》，以及麦彭仁波切的《智者入门》中都说：一般经部以上不承认无表色实有。世亲论师在《成业论》中，以大乘观点说：善业和恶业于心上安立，若以色法安立，不能称为释迦牟尼佛的弟子。以这种语气，对有部宗作了严厉的批评。智让莫扎在分析《瑜伽师地论》时说：戒律不是真正的色法。《三戒论》讲了，经部以上的宗派，有些认为戒律是相续，有些认为是相续的一种改变，有些称之为断心，也即断除违品的一种心。这就是大乘的说法。

所以，大乘不认为别解脱戒以色法的方式存在。那么，为什么有些佛经里说是以无表色的方式存在呢？在自相续的戒律未受到毁坏之因前，可以称为无表色，实际并非真正的色法。

另外，坚慧论师认为，之所以称为无表色，是指心本来远离一切所断。比如我受别解脱戒，断除了身语意的罪业，这种发心必须与外相上的色法相结合，依靠外境的名义为有境取名，故称为无表色。虽然大乘承认戒律是一种无表色，但不承认是色法。世亲论师还著有一部《辨五蕴论》，其中站在大乘角度来分析，所谓的无表色不能成立为实有的色法。

这一点，我们也应该承认。不然，认为戒律有一种色法存在，好像隐藏在身体的哪一个部位一样，但戒律的无表色到底存在于何处呢？有部也说，这是无法表示的。既然无法表示，又怎么知道它存在呢？对方说佛经中有教证，佛经中说：戒律是无碍无对的色法。所以，无表色肯定是色法。实际上，

大乘所谓的无碍无对，不是这样解释的，下面还会讲，这里不再多说。

下面讲蒋扬洛德旺波尊者的讲义。

所谓的无表色是指什么呢？无表色具有五种特点：

一、阶段心之状态与发心的特点：心在散乱时也有无表色，因此与有表色不同。前面已经讲了，有些人已经受完戒，虽然并未天天作意守戒，但他的相续中仍存在无表色的戒体，与有表色完全不相同。当然，有表色在最初发心时，会有顶礼等外相存在，一旦发心中断，外相的语言动作自然而然就没有了，而无表色只要最初生起了，乃至未出现毁坏之因前都会不间断而存在。

二、在诸如无想定与灭尽定等无心的状态中，无表色也存在，它有别于心与心所。心和心所在无心的状态下以及在无想天的时候，根本没有。一般欲界可以先成就无想定，再转生到无想天，所以无想定和灭尽定时，还存在无表色的戒律。

以上是从无表色的状态或者阶段方面来分。

三、本体之特点：是善与不善法中的一种，不会是无记法。所谓的无表色，或者是善业别解脱戒，或者是不善业恶戒，除此之外，不会是无记法。

如果是有表色，则有善业、不善业和无记法三种。为什么没有无记法的无表色呢？第四品里会讲到，无记心的力量特别薄弱，无法生起无表色。因此，有部宗认为：戒律这种善心的力量比较强大，有个

小小的出离心，无表色就可以生起来；恶戒也是如此，只要想一辈子杀生，依靠这种小小的发心就能生起无表色。但无记法的状态比较模糊，力量非常薄弱，无法生起无表色。

四、时间之特点：所谓的随流，也就是说，乃至没有出现毁坏之因期间一直持续存在。比如出现死亡、还戒等情况时，无表色才会消失，否则会一直存在。

五、因之特点：依靠四大种而生，并且四大种作为其所依、处所、增长之因。

对于具足以上五种特点，而且形象或他人不能觉知自己动机的法，有部宗论师称之为无表色。经部宗和唯识宗的论师们，虽然在名相上称之为无表色，但在成实与否方面有很大差别。

总而言之，大家应该清楚，无表色具有五种特点，一定不要忘。一般《俱舍论》前面讲过的道理，经常在后面内容里会提到，这样的话，前面对很多问题已经比较了解，后面也会很轻松。因此希望你们对很多问题，要经常与其他人一起探讨研究，尤其要参加一些辅导可能好一点。

大种是指什么呢？下面讲所谓的大种，种就是种性，它是遍于整个世界的。

大种地水火与风，成立执持等作用，

特性硬湿暖动摇。世间界之名言中，

显色形色称为地，水火与风亦复然。

从字面上解释，大种就是地界、水界、火界、风界。在论典里经常称为界，一般人们口头上说是地水火风。

四大种有什么不同的安立方法呢？它们有本体的特点和作用的特点两种。

“成立执持等”是从作用方面来说，其中地大有不舍而持的作用，“等”字所包括的水大有令不脱散或者聚合的作用，火大有令成熟的作用，风大有增上的作用。“硬湿暖动摇”是从本性和特性方面来安立，地水火风四大，分别安立为坚硬、潮湿、暖性、动摇性。

世间名言中，显色和形色称为地水火风。本来显色、形色不是所触，正如前面所说，四大种属于因所触。但世间人们不明白这个道理，经常会说白色的土地、蓝色的湖、长长的河流等等，对地水火风以颜色和形状来称呼。

那么，何为四大种呢？能产生各种各样的果色，即是大种。也就是说，执持各自法相与因的色法，即地、水、火、风。各自有什么作用呢？地大能不舍而持受果色。论典里的四大与人们口头上说的有点不同，人们口头上将外面流淌的叫做水，眼睛见到的土地叫做地大……实际上，任何法都具足四大，比如水也有地大，为什么呢？因为它也有不舍弃果色而受持的作用。

“等”字中所包括的水大有令不散、聚合的作用；火大能成熟；风大能增上。一块木板，能受持

自己木头的法相，就是所谓的地大；令木头不脱散，就是水大的作用；若没有火大，就会像夏天的一块肉一样腐烂，正是有火大的作用，木板一直不腐烂而存在；持续不断一直存在，是风大的作用。

因此，论典里的四大和人们口头上说的四大有很大差别。但《大乘阿毗达磨》也这样说：所谓的地大，就像一块土地，把它抛在水里就与水大起作用，用阳光照射它而令水蒸发，是火大起作用，将土滚动起来则是风大的作用。经部对四大如何描述呢？在见到一块土地的时候，地大以明显的方式存在，水大、风大、火大以不明显方式存在；见到的水，水大明显，其他的地、火、风，以不明显、隐藏的方式存在。这是与世间名言相结合而说，真正来讲不应该这样承认，所谓的四大，不一定水大全部是液体，其实也有地大、风大和火大。

它们的法相或者本身的特征是什么呢？坚硬是地大的法相；湿润是水大的法相；暖热是火大的法相；轻、动是风大的法相。

我们一般认为风就是外面呼呼吹的，实际上，身体可以动摇，都是风的特性，因为轻飘就是风的法相；身体有一种温热，或者任何法不寒冷的这一部分，就称为火大的法相……当然，从本体来讲，和人们经常说的基本相同，但真正将作用和本体二者相结合，才能真正认识所谓的四大。

若有人问：世间人说见到地、水等，这不是与此处所说的坚硬、湿润等所触相违吗？

实际上，眼睛的对境主要是显色和形色，而此处的轻、动等，都是所触的感受，前者是眼根的对境，后者是身根的对境，二者并不相违。

虽然经论中说所触，但世间的人们只是在名言中将显色与形色随心所欲地说成地大而已，比如，人们通常说：这块地是白色、四方形……。而且，世人还共称：碧蓝的河水缓缓流淌、红红的火焰向上盛燃……。这些都是世间的一种说法，按照论典的说法并不合理。

也有将风说成所触的，因为风可以接触身体，这与有些世人将显色与形色说成地一样，因为世人常说"蓝色的风、狂风四起"。这种说法也不完全是世间人们的说法，有些论典中也有，比如南赡部洲呈三角形或者整个四大部洲等，本论讲到世间品的时候，对整个器世间讲到很多形状；或者有些修法中，心里观想蓝色的风……这种说法，实际在论典中也有。但一般来说，世间人们都是将颜色和形状说为四大，与此处所说的四大并不相合。

戊二、根境与界处之关联：

承许五根与五境，唯是十处与十界。

前文中所说的眼等五根以及色等五境，这些在讲十二处时称为眼处等十有色处，因为它们能开启产生享用之门故；在讲十八界时，许为十有色界，这是从执著或认识享用的角度安立。

第十一课

思考题：

1. 受想行三蕴法相、事相分别是什么？

2. 心、心所是一体还是异体？不同宗派有何不同观点？

3. 识蕴的法相是什么？它的分类有几种，对此有何不同说法？

4. 对于意根有几种解释方法？哪种说法比较合理？

5. 七法界与七心界分别是哪些？意界是什么意思？

五根、五境、无表色十一个色蕴方面，前面已经宣说完毕。《俱舍论》的译本当中，唐玄奘翻译的单句比较多，大家背诵、理解的时候，可能不太方便。还有《三戒论》、《定解宝灯论》等论典，都是单句的形式比较多，不过在内容不改变的前提下，我也是通过增加或减少词句的方法，尽量采用双句。但《俱舍论》里面有几处，原来的字数不够，也不敢用分别念臆造，只好用单句。按照蒋扬洛德旺波的科判来讲，基本上每个颂词都是双句。

麦彭仁波切的讲义若能翻译出来，也是很好的，这是宁玛派自宗的论典。麦彭仁波切对五部大论基本都有注释，但《俱舍论》的注释不全是麦彭仁波切作的，科判是麦彭仁波切写的，注释比较略，就像《沙弥五十颂》注释一样，后来的弟子们再增加了一些内容。虽然这部注释也收录在麦彭仁波切著作里，但对于从未闻思过《俱舍论》的人来说，恐

怕学起来有点困难。所以，这次主要是翻译了蒋扬洛德旺波的注释，其中个别词句与唐玄奘翻译的有点不相同。不管怎样，只要根据内容来理解就可以。

大家如果想真正对《俱舍论》下一番功夫、好好研究的话，最好是看世亲论师造、唐玄奘翻译的《自释》。《俱舍论自释》里面全部是世亲论师的语言，可能有些人觉得稍微难懂一点，但是你真正好好看的话，不一定非常难懂。我有时候看了以后，里面的有些问题基本上能解释，何况你们呢！

下面讲受蕴、想蕴、行蕴。

丁二、中间三蕴之理：

受蕴即为亲感觉，想乃执相之自性。

行四蕴外有为法，

从颂词字面理解，什么叫做受蕴呢？受蕴就是心依靠自己的力量，真正认识外境的差别。如果详细分，也有乐受、苦受、舍受等。这里的受，也就是平时经常说的感受、感觉等等。什么是想蕴呢？“执相之自性”，它是执著相的自性，比如见到柱子的时候，柱子上有颜色、形状等，不论眼识、鼻识、身识、意识等，只要取外境的时候，能够原原本本地感受、了知与他法不同的特点，这叫做想蕴，它与其他任何法毫无混杂，能真正执著自己的对境。行蕴是什么呢？就是除去上面所讲的色蕴、受蕴、想蕴，以及即将讲到的识蕴以外，其他所有的有为法都包括在行蕴当中，当然，无为法不包括其中。

彼三以及无表色，加上一切无为法，

即是所谓法处界。

意思是什么呢？前面讲的受蕴、想蕴、行蕴三法，再加上无表色，以及三种无为法，在讲十二处时就叫做七法处，在讲十八界的时候就称为七法界。

受蕴的法相：心依靠自力而体验自之对境的差别。事相：有苦受、乐受与不苦不乐三种。

受蕴和想蕴虽然包括在心所里面，但这里将它们单独安立在五蕴当中，对此，下面会有专门的辩论。简单来说，这二者分别是在家人和出家人诤论的因，因此将它们从心所里单独列出，安立在五蕴里。

所谓的受蕴，也是一种蕴聚。蕴是聚合的意思，因为感受实际是分别念，依靠外境和心识等众多因缘聚合，所以叫做蕴。对于五蕴的蕴，《中观宝鬘论》里说，声闻缘觉了知五蕴的粗大部分。这里所讲的蕴和小乘所讲的蕴无有差别。

受蕴的法相是什么呢？心依靠自己的力量体验自之对境的差别。比如感受外境时，美丽悦意的外境，令内心产生一种快乐的感受；丑恶不悦意的外境，会在自己心里产生一种痛苦的感受；外境平等，就会产生一种等舍的感受。

大家对法相和事相首先要分清楚。所谓的法相，是与其他法不混杂的，也即平时经常说的定义。事相的话，比如我说人是什么？知言解义的动物叫做人，这是法相，而人的事相就是男人、女人等，这种带有分类性的举例，称之为事相。前面已经讲了

受蕴的法相，受蕴的事相是什么，到底受蕴指的是哪些呢？就是苦、乐、不苦不乐。

可能很多人以前学过心理学等世间理论，世间的这些理论，虽然对感官方面有一定的研究，但真正从类别方面分析，总觉得不如《俱舍论》的分析方法。比如所有的感受里，除苦、乐、舍以外，没有其他的。当然，这仅仅是从本体方面来分，如果从属来分就比较多了，意识有意识的乐和苦，根识也有它的乐和苦等，下文会有叙述。

想蕴的法相：心毫不混杂执著自之对境蓝、黄等相。事相：若从所依的角度来分，则为六想聚。

这里面的执著，也包括无分别的执著。比如眼睛见到外境，在因明中，眼识不会有真正的执著，但是它可以取外境白色、红色、蓝色等，第二刹那通过分别念进行区分，那在第一刹那的眼识中是否存在差别呢？应该存在。所以，这里的想也是执著外境的差别，外境原原本本的白红蓝等所有相，在自己的范围内已经执取了。

很多人在讲五蕴的时候，可能对想蕴和受蕴有点模糊。大家都知道，所谓的受是从外境中得到的感觉，可以包括在苦、乐、舍当中。想蕴是对所取外境进行分析，法相是心毫无混杂地执著自之对境的蓝黄等相，以六根来分，眼根、鼻根等所得到的外境相全部具足。《大乘阿毗达磨》中，想又有广大、狭窄等分类，比如认为这个声音好听、这个味道很香、这个花很好看等等，全部是想在分析。想作出区分后，受开始运作，在内心产生苦乐舍的不同感受。

行蕴的法相：色、受、想、识四蕴以外一切有为法。事相：除了受、想以外的一切心所相应行与得绳等不相应行两种。

《俱舍论》里面，所谓的得绳比较难懂，一般较聪明的人，在遇到得绳的时候会很重视。实际这也是有部宗分别假立的一种实法，他们说：得应该实有。比如我相续获得菩萨戒或别解脱戒，在未得到戒律时，现在我的相续中已经有未来的得绳；以前得过别解脱戒、现在已经没有，我现在相续中也有过去的得绳……得既不是心也不是心所，为什么叫不相应行呢？所谓的相应必须与心和心所相应，但是得绳以及同类、生、老等等，不是心法也不是色法，是除心法和色法以外的一种有为法。不过，《大乘阿毗达磨》和《小乘阿毗达磨》的说法有点不相同，后面讲到时可以说一下。

总而言之，所谓的行蕴是什么呢？除四蕴以外其他的有为法，具体来讲，即除受蕴和想蕴以外的一切心所和不相应行法。一般来讲，《大乘阿毗达磨》讲五十一心所，《小乘阿毗达磨》讲四十四种心所。这些在第二品中会宣说，这里不作广说。

若有人问：那么，心与心所一体还是异体呢？是异体，以自力见到事物的本体为心；以自力见到事物的差别为心所。

一般有部、经部以及随教唯识，都承认心和心所异体。有关心和心所一体还是异体，《大圆满心性休息大车疏》中分析过，哪些宗派承认心和心所是一体，哪些承认心和心所异体，这里不重复。阿

毗达磨自宗承认心和心所是异体的，主心不是心所，他们认为一个执著本体，一个执著差别。所以，这里也是将心和心所分开讲。

那么，它们包括在什么界、什么处中呢?

受、想、行三蕴与无表色，以及前面所说的抉择灭、非抉择灭与虚空，这七种法在讲处时称为七法处，在讲界时称为七法界。

界和处也是新的名词，希望大家遇到一个名词的时候，务必要记住！个别金刚道友说：《俱舍论》里面，乱七八糟的名词太多了！这并不是“乱七八糟”的名词，这种想法，是对佛法所知太少造成的。所谓的蕴界处，在中观、因明、戒律等很多论典中，都会经常提到。但有些对佛法闻思不究竟，或者对这方面欠缺了解的人，每次遇到一个新名词，就说这是《俱舍论》自宗的邪见，这种说法肯定不合理。

希望大家一定要全面了解。当然，《俱舍论》不是大圆满的修法，里面也没讲具体实修的方法，但是没有真正的闻思就去盲修瞎炼，不一定有利益。修风脉明点、观本尊的话，暂时很有收获一样，但过一段时间，你的相续就变得空空如也了，非常可怕！

所以首先需要闻思，对佛法打下比较好的基础，以后不管在什么环境、什么场合，对佛法都有很深刻、很坚定的印象，这个时候，其他的邪知邪见不会轻易转变自己的见解。我想：现在很多人，仅仅依靠密宗的生圆次第的话，恐怕再过五年，你已经变成

另外一个人了，但是你在修行过程中很好地闻思，在两三年、五六年当中，真正对五部大论打好一个稳固基础的话，以后不管遇到什么环境，你的见解不会退转。从长远来看，了解《俱舍论》的很多法相，是很有必要的。

上述七个法，讲十二处的时候，称之为七种法处；讲十八界的时候，称之为七法界。这里的法界，不是大乘所说的法界、法性、真如的意思，而是指十八界中的法界。也就是说，十八界有六境、六根、六识，意识的对境即六境中的法界，它在十二处中叫做法处。蕴、界、处之间有很深的一种关系，对这种关系一定要清楚。

丁三、识蕴之理：

识蕴分别而认知，意处亦属识蕴中，

亦承许彼为七界，

五蕴当中的最后一个蕴是识蕴，什么是识蕴呢？依靠自己的力量分别了知对境的本体，就是所谓的识蕴。一般来说，心所全部包括在受蕴、想蕴、行蕴当中，而主要的心则称为识蕴。

对此，有些说是一个识，有些说六种识，有些说八种识，有些说九种识，有几种观点。一般来说，隆布论师等人认为：只有一个识比较合理。有部和经部的有些论师认为，六种识聚才是合理的。大多数唯识宗论师的观点是八种识聚，也即六识聚上加阿赖耶识和染污意识，共称为八识聚。阳旦达论师的观点认为，在八识聚上再加一个无垢识，承认为

九识。

对于上述种种说法，很多唯识宗的论师开始驳斥，承认一识的说法不合理。为什么呢？意识和根识有不同的对境、不同的因、不同的行相，全部说成一识肯定不合理。承许为九识聚也不合理，为什么呢？第九无垢识，实际就是如来藏，属于无漏识。经典中说，凡夫人具足一切识，这里面的识如果是无漏识，就有凡夫变成圣者的过失。

最合理的观点是什么呢？六识聚或者八识聚，这种说法是合理的。

六识聚在小乘经典中讲得比较明显，八识聚在唯识宗的经论当中也是成立的。一般在讲中观的时候，以宗喀巴大师为主的很多中观派承认为六识聚，麦彭仁波切等很多论师说是八识聚，承认阿赖耶识和染污意识也没有不合理。这方面的辩论比较大，虽然在中观和《般若经》当中，并没有明显宣说八种识，但实际上也是可以承认的。这个观点，麦彭仁波切在其他论疏当中，根据大乘观点已经阐述过，这里不广说。

总而言之，什么是识蕴呢？识蕴的法相，即依靠自己的力量辨别事物的本体。识蕴有多少分类或说识蕴的事相，就是六种识，这是小乘公认的。当然，这里的六种识，不包括在心所当中，大家应该清楚。不然，心和心所都分不清楚，还学什么俱舍、学什么中观！

从颂词上简单来讲，“识蕴分别而认知”讲了

识蕴的法相，十二处当中的意处，以及十八界里的七识界，也即眼耳鼻舌身五根识加上意识和意，都包括在识蕴当中。

那么，意指的是什么呢？

因有六识以及意，六种识聚已灭尽，

无间之识即是意。

所谓的意，指六种识聚灭尽之际无间产生之识。一般来讲，在学因明的时候，这方面的道理也是比较难懂。这里面的第六意识和意根，与因明所讲的含义应该相同，萨迦班智达的《量理宝藏论自释》中，专门引用《俱舍论》的这个颂词作了说明。

到底什么叫意根呢？前六识灭尽的刹那称之为意根，后来所产生的法则称为意根所产生的法。那么，是六识全部灭尽还是第六识灭尽才产生意根呢？俱舍自宗认为，六种识全部灭尽以后称为意根。那是不是一种灭法被称为意根呢？不能如此承认，因为会有很大过失。这里的意思是说，六识聚灭尽的时候，无间或第二刹那间继续产生意根，它也是意识的一种因。从这个角度来说，灭尽六识聚以后无间产生的识，称为意根。

在因明当中，意根与其他根也不相同，按照小乘宗的说法，眼根、耳根、鼻根等是色法，而意根就比较难懂一点。虽然也有第六意识灭尽为意根的说法，但《俱舍论》和因明当中都说：六识聚灭尽时的反体称为意根，依靠意根产生的识，称之为意识。萨迦派的果仁巴大师说，《俱舍论》未直接宣说无

分别的意根，但可以承认。不管怎样承认，两种说法都是可以的。

识蕴的法相：依靠自力分别认知对境的本体。分类：此《俱舍论》承认有六识聚。唯识宗认为：在六识聚的基础上，再加上阿赖耶识以及缘阿赖耶识执著我与我所的染污意识，共有八识聚。阿赖耶识的特点是缘一切内外所缘境、形象不明，并且不间断执著。《大圆满心性休息大车疏》中，与这里讲的有点点差别[23]。所谓的染污意识，在麦彭仁波切的《智者入门》中说，对五蕴有我和我所的执著，称为染污意识。

十二处中的意处也就是识蕴，因为它是产生享用之门故，同时又承认识蕴也是七心界。处的法相，即产生享用之门，下面会详细地讲。

那七心界又是什么呢？所谓的七心界是指从眼识界到意识界之间共有六种，再加上意界。什么是意界呢？实际上它并不是除了眼识等六识之外的其他异体法。从实体来讲，除眼识等六识以外，并不存在其他实有的异体法，只是从不同的反体或者阶段，安立为意界，也就是现在所谓的意根。

它到底是怎样的呢？六识刚刚灭尽无间阶段的心识，即称为意界。世亲论师在《自释》中说，意根并不是异体方式存在的。当然，本体上没有异体，

[23] 《大圆满心性休息大车疏》：阿赖耶识是不执著任何境与有境的明清分，从中起现五根识，眼识是认知色法却不起分别之识的部分。颂词中说："阿赖耶识明清稳。"也即明了觉知显现境时，不分别任何法坦然而住即是阿赖耶识的阶段。

全部是识的本性，但从形象来讲，以异体的方式存在，意根与其他任何识都是不相同的，但也只是阶段不同而已，并没有单独的异体。

第十二课

思考题：

1. 有说若意界包括六识界则应为十二界，若六识界包括意界，则应为十七界，对此种观点应如何破斥？

2. 一蕴、一处、一界如何摄一切法？

3. “眼耳鼻各有两个，所以界应安立为二十一界。”这种说法对吗？为什么？

4. 眼耳鼻为什么各生二数？

丁四、遣除实法之疑虑：

所谓的蕴界处，有五蕴、十二处、十八界，共三十五种法。对此，有人提出疑问：这三十五法，有些法可以互相含摄，那就没必要安立这么多种了吧？还是有必要的。下面是有关“过少”的辩论。

为立第六识所依，承许界有十八种，

一蕴一界与一处，可以包括一切法。

有些人认为：安立十八界不合理，为什么呢？意界和识界的含义相同，这样的话，十八界已经变成了十七界，或者变成了十二界。为了遣除这种疑问，对此回答：为了建立第六意识之所依，承许界有十八种，因此不会有这种过失。

既然无有过失，一蕴、一界、一处可不可以包括一切法？所有法最少以多少法来含摄呢？前面说，五蕴不能包含一切法，因为无为法不摄于其中，那

十二处和十八界可不可以包括一切法呢？可以包括。一切法若广的来讲，则有三十五种；最少可以包括在三个法当中，即五蕴中的一蕴、十八界里的一界、十二处里的一处，此三法可以涵盖一切有为法和无为法。那么，是以他体方式摄持还是以自体方式摄持呢？以自体方式摄持。

所谓的摄持或摄受可以分为几种：上师摄受弟子、国王摄受眷属等，是以他体方式摄持；以自体方式，比如“人”摄受男人、女人等，“树木”摄受柏树、松树等。那么，三十五法中，除去一蕴、一界、一处，还有三十二法，它们是以何种方式来摄受呢？

即以自之本体摄，不具其他实法故。

世亲论师说：以自体方式摄受，不具足其他实法的缘故。

上文所说的一蕴是指色蕴，一界是法界，一处是意处，以这三法可以摄受所有的法。摄受的方法，不是他体而是以一体方式摄受。为什么呢？不具足其他实法的本体之故。

若有人说：既然意界与识界互相可以包括，那将界安立为十八种不合理，因为眼耳鼻舌身意六识包括在一识当中，六识就不必重复安立，则成为十二界；若意识包括在意根当中，就应该是十七界。

对此分析说：不存在这种过失。一般说来，识所依靠的五根各不相同，眼识自己所依色法之眼根、鼻识所依色法之鼻根……，而意识与前五识不同，

它没有如同眼根等明显增上缘的根。但实际上，第六意识增上缘的所依根也是有的，也即前面所说的六识灭尽无间产生的意根，就是为了建立这一点，才将意界分开，因而承许界有十八种。小乘红衣部个别论师说，意识的根本实际上是意根，意根的实有可以安立在心中。就像现在有些人所说的，人的生命在心里，可能是这样认为的。而瑜伽行论师说，所谓的意界或者意根，就是染污意识。不管怎样，第六意识增上缘的所依根应该存在，正是为了建立这一点，才安立了十八界。

五蕴、十二处、十八界当中，最少以多少法可以包括所有法呢？蕴摄有为法，处与界摄有为无为一切法，这显然是从多的方面而摄，因为蕴、界、处各自所包含的内容都很多。那么，是否能以最少数量涵盖一切法？当然有，一个色蕴、一个意处以及一个法界，这三者就可以涵盖一切法。

那是如何涵盖的呢？

色蕴包含色蕴、十有色界、十有色处以及法界的一部分无表色。因为不是以他体方式，而是以自体方式摄受，色蕴是可以包括的。五根、五境在十二处里称为十有色处，在十八界当中称为十有色界；色蕴不能涵盖法界的所有法，但无表色中的一部分可以包括其中。意处包含识蕴、意处、七心界——六识再加上意根。法界本来有七法处或者七法界，也即法界的一部分无表色、受、想、行蕴、法处、法界。

大家在学习俱舍的时候，对这些关键性的问题

一定要掌握。大家都知道，法王如意宝从1990年开始，眼睛很不好，无法看书，但是现在对《俱舍论》的任何一个教证都能清楚讲出来。所以，对所学论典的意义，必须在心里面真正显现出来，这才叫做真正的闻思。不然，字面上都读不过去的话，这不叫闻思！

那么，能摄与所摄是一体还是异体呢？并不是异体，因为色蕴、意处与法界三种能摄，是以自本体来含摄一切所摄法。一蕴一处一界作为能摄的三个法，与所摄的其他三十二法，如同人包括男人、女人一样，除三种能摄以外的实法根本不存在，并非是以四摄摄受眷属那样，而是如同声音摄所听内容一样。所谓的声音摄受所听内容，也即能摄的声音若不清晰，则所摄内容也就听不到了。

下面是有关“过多”的辩答。

眼等根虽有二数，然类行境与心识，

皆相同故为一界，为显端严而生二。

从字面解释，眼等诸根当中，有些根有两个，比如眼根，有左眼和右眼两个根；耳根也有左、右各一个；鼻根也是有两个鼻孔；小乘认为舌根像半月形一样，从中间划开，两边各有一根……这样算下来就已经有八根了。颂词中说，眼等根虽然各有两个，也不会有过多的过患。

对此可以从三方面分析，首先从同类的角度无有过失，比如眼根，左眼、右眼都可归属于眼根这一类别当中；其次，所执著的对境只有一个，左眼

和右眼所见的是同一个色法，左耳、右耳所听到的也仅仅是一个声音，从行境角度无有不同；另外，心识最后所得到的果是相同的，比如两个眼根到最后只得到一个眼识。从上述三方面来讲都相同的缘故，可以包括在一个根里，或者包括在一个处、一个界当中，不会有过患。

又有人说：既然如此，只有一个眼睛、一个耳朵、一个鼻孔就可以了，没必要有两个。所说言之有理，从意义上讲，当然有一个就可以，只是从庄严的角度才生了两个。为什么说两只眼睛、两个耳朵就庄严呢？南赡部洲和北俱卢洲的众生，从无始以来就有这种习气，认为两只眼睛好看、两个鼻孔好看，实际是众生相续中一种贪爱的习气成熟以后，人们才生起了这种根。

若有人问：眼耳鼻各有两个，这样一来，不是成了二十一界了吗？原本十八界，若眼根、鼻根、耳根各有两个，就已经变成二十一界了，有过多的过失。

对此回答：绝对不会。眼以及"等"字所包括的耳与鼻虽然各有两个，但是两只眼睛作为取自境之色法眼识的所依色是同类的，两只眼睛所享受的对境色法也相同，并且两只眼睛只是产生一个眼识的果，因而同为有色根，所以称为一个眼界。同样，耳与鼻也可依此类推。

如果是这样，有两个难道不就无有必要了吗？还是有必要的，为了使身体美观端正，才产生一对、一对。在这一问题上有两种观点：克什米尔的大班

智达，世亲论师的上师——登桑论师，也即众贤论师说，生两个根是为了取外境时更加明显。嘉哲札西论师则说，如果为了更清楚地见色法，不必生两只眼睛，只要有一个大大的眼睛就可以了，应该是为了庄严而生了两个。《毗婆沙论》当中也讲到两个原因：一是更加清楚地了知对境，二是为了庄严。

如何出生的呢？由于无始以来一切众生对此贪爱，而积下如是之业才形成的，并非无缘无故任意产生。众生从无始以来就有一种习气，在自己的阿赖耶上已经种下了贪爱的种子，以此作为因才会转生为这种众生。因此，大家现在千万不要种下吃肉的恶因，如果即生能将这种因缘断根，自己在来世可能还是有一种自由，不会成为以血肉为食的众生。

嘉哲论师说：仅仅为了明显的话，只生一个大大的眼睛就可以了。这倒也不一定，比如地上掉了东西，眼睛大的人不一定能看见，眼睛小的人可能马上就找到了。所以，眼睛大也不一定看得更清楚……

第十三课

思考题：

1. 蕴处界各自的含义是什么？

2. 为什么宣说蕴处界？

3. 为什么“蕴中不摄无为法”？

4. 为什么受、想单独安立为蕴？

丙二、蕴界处各自含义及必要性：

积聚生门种类义，即是一切蕴处界。

为断三痴依三根，三意乐说蕴处界。

麦彭仁波切在讲义当中，此处安立的科判是释名，也就是解释蕴界处。颂词说，蕴处界分别是积聚、生门、种类之义，根据三种不同意义，按次第称之为蕴、处、界。这里是从释词的角度来讲，不是法相，释词和法相有些差别。

有些人提出疑问：既然五蕴包括所有有为法，十二处和十八界包括一切有为法和无为法，那抉择有为法的时候只说一个五蕴，抉择有为无为的时候，只说十二处或十八界就可以，为什么要讲这么多呢？

为了遣除这个疑问，世亲论师说：为了断除三种愚痴，根据三种不同根基，以众生三种不同的意乐，分别宣说了蕴、处、界，不会有重复的过失。

为什么叫蕴、界、处呢？许多有实法积聚一处，故称蕴。从色法而言，《自释》专门引用了佛经的教证：

“诸所有色，若过去、若未来、若现在，若内、若外，若粗、若细，若劣、若胜，若远、若近，如是一切略为一聚，说名色蕴。”受想行识也是如此，比如未来、过去、现在，外内、粗细、好坏、远近等，所有的识积聚一起、行积聚一起、想积聚一起、受积聚一起，这叫做识蕴、行蕴、想蕴、受蕴。

《中观宝鬘论》当中说，众多法聚合一处，就称之为蕴。小乘有部宗认为：蕴聚是积聚的实法。经部宗虽承认蕴，但不承许为实法，只是假立存在。唯识宗所承认的蕴有两个含义：一是能荷重担义，二是分段义。《自释》中对这种观点有明显破斥：将分段或者能荷重担安立为蕴的法相不合理。为什么呢？从分段义来讲，“若谓此经显过去等一一色等各别名蕴，是故一切过去色等一一实物各各名蕴。此执非理。故彼经言：如是一切略为一聚说名蕴故。”前面已经说了，未来、过去、现在，贤劣、粗细、远近等，所有色法积聚一起就称之为蕴，并未分开成段而宣说。你们又说蕴的意思即为重担，这也不合理，“由此世间说肩名蕴，物所聚故。”这样的话，肩膀也可安立为蕴的名称，担负重物的缘故。因此，你们唯识宗的这种说法，完全与释迦牟尼佛的佛经相违。世亲论师站在经部观点，承认蕴是一种假立存在。

《自释》里面还提出一个问题：既然蕴是积聚之义，极微作为最微小的实法，不可能再积聚众多他法，它到底是不是色法呢？如果是色法，就有不包括在色蕴中的色法了。

世亲论师回答说：应该包括在色蕴当中。极微本身虽然无有众多微尘的积聚，但也是蕴聚的色法之一。比如经堂中的柱子虽然没有树叶，但与树木属于同一种类。再比如知言解义是人的法相，那刚刚出生的婴孩或喑哑者，是不是人呢？应该是，可以包括在特殊事相当中。

因此，非常细微的微尘或者汗毛等细微的法，是不是蕴呢？应该称为蕴，极微积聚之法的缘故。而最细微、再不可分割的极微，在名言中也是必须承认的。

麦彭仁波切在与单秋的辩论书中讲到：若名言中也不承认极微，则有须弥山可以容纳于吉祥草中，会出现很多过失。另外，在观察色蕴时，如阿罗汉虽然断除了蕴聚的粗大部分，但细微部分并未断除，因此，在小乘当中，只要将粗大的法一一抉择即可，对极微不作抉择也可以，因为断除了人我的阿罗汉，在小乘是最高的境界了。

有部宗承认所谓的色法真实存在，所谓的好或不好，也在这一色法中实体存在，因此人们自然而然会产生好或不好的不同意念。受、想、行、识四蕴，也全部是蕴聚之义，按照有部宗的观点，想有未来的想、过去的想、现在的想，受也有很多……

《俱舍论》当中的分析方法非常细致。现在世间人们除了粗大的分别念以外，没有细致分析的能力，对于色法的种类、内涵等，从未详细观察分析。尤其从未学过宗派的人，可能连心法和色法也分不来。因此有一种说法，精通俱舍，对名相不愚昧，

因为俱舍当中对万法的总相、自相等分析得很细致;精通中观则对意义不愚昧，中观主要研究深广般若法门，一旦精通，对万法就会了如指掌。

所谓的蕴是积聚的意思，但积聚的程度也有不同。比如产生一种分别念的时候，按照有部宗和唯识宗都可以这样分析：在几分钟之内，我们自认为产生了一种分别念，实际上，这个分别念有未来、过去、现在等，是很多识聚合的一个群体，以前因继续产生后果，从因缘方面来讲，已经具足了增上缘、所缘缘等；从本体而言，到底是从色根产生还是由识产生？若是从识产生，通过什么方式产生……如此分析下来，无论识还是色，所谓的蕴都是聚合、积聚的意思。

又有疑问说：有相色法的确可以积聚，受和想能否积聚呢？它们应该没有实体聚合吧？

这也是分别念，受、想也是由众多因缘聚合而成。比如感受的快乐、痛苦等，这些都是因缘聚合的。《楞伽经》中说：三缘和合，幻相方生。意思是说，根、境、识三个因缘聚合时，一切幻化之相皆可产生。所以，现在人们所执著的一切色法显现，全部是一种幻相，只是因缘聚合的一种法。

作为产生心与心所之门，而称为处。处有外处和内处两种，外处即色等六种外境，以所缘缘的方式产生享用之门；内处即眼等六根，以增上缘的方式产生享用之门。为什么叫处呢？依靠六根和六境产生六识，因此是产生各种心和心所的来源。

“种类”的意义是说，就像有金银等多种宝物的山称为宝界山一样，此处就一个相续中具有十八种类而言，故称为界。什么叫做界呢？所谓的界，可从因和果两方面解释，从因的角度，也即种子，因为它可以产生各种各样的幻法；从果方面，能受持与自己不同的法，也就是说，在同一相续中可以有各种不同种类的法共存。此外，各自同类作为后面同类之因，因而称为种类。

如是次第以积聚、产生享用之门以及种类或因的方式，对蕴、处、界作了说明。

既然蕴、界、处每一法都能包括有为法与一切法，那为什么要说蕴、界、处三者呢？蕴不能包括无为法，但界或处可以涵盖一切有为法和无为法，只说处或者界就可以了吧？为什么说三个呢？

分别宣说此三者还是非常有必要的。众生相续中有各种各样的无明愚痴，总的来分，可以分与贪嗔痴相关的愚痴以及与其他烦恼相杂的愚痴，贪的愚痴和嗔的愚痴，在《俱舍论》当中是有差别的。满增论师认为：有些人将心所执著为一体，这是比较小的愚痴；有些人认为所有的色蕴是一种整体，这是中等愚痴；有些人认为色和识全部一体，这是大的愚痴。正是为了遣除这三种愚痴，分别宣说了蕴、处、界三者。

为了遣除执著心与心所为整体的愚痴而宣说了五蕴，原因是要分析受、想、识三者。有些说心应该是一体的，认为：只要有一颗善良的心就可以了。实际上，心和心所是分开的，心所当中也有受蕴、

想蕴等种种不同，为此，佛陀慈悲地宣说了五蕴。

为了遣除执著色为整体的愚痴而宣说了十色处。有些人认为：所有色法都是一体的，尤其从未学过佛法的人，对于声音、色法等全部执著为一体。正是为了遣除这种愚痴，才宣说了五根五境十种色处。

为了遣除执著色与识为整体的愚痴而宣说了十八界，因为要分析十色界与七识界。现在世间的有些人，认为前世后世不存在，身体灭尽时心也灭尽，将身心混为一体，这是最大的一种愚痴。大家都知道，十八界是指十有色界加上七心界和法界。为了断除色法的执著，宣讲了十种色界；为了断除识为一体的执著，宣说七心界。有人认为心识一体的话，我们可以说心识不是一体，它还可以分为七种；若认为色法为一体，我们可以说色法不是一体，它又分五根五境十种。

因此，大家真正通达《俱舍论》以后，对自相续的执著很容易断除。《大乘阿毗达磨》中说，安立五蕴的主要原因是为了断除五种执著。比如对自己的色蕴有一种整体性的执著，认为这是我，为了剖析色蕴不是我，只是一种假立之法，从而宣说了色蕴。有人认为识是我，为了断除对识的执著，才宣说了受蕴、想蕴、识蕴。有人认为：色蕴、受蕴、想蕴、识蕴虽然不是我，但除此之外的非相应行法是我。为此佛又说了行蕴。因此，根据《大乘阿毗达磨》的观点，宣说五蕴就是为了减少我执、断除我执。

由此可知，人的执著不外乎心和心所或者色法

和心法，只要将五蕴、十二处、十八界全部通达，对自己和他人的执著，全部可以详细剖析并破掉。

另外，还有一种必要，根据利根、中根、钝根的不同，佛陀以善巧方便宣说了适应不同众生的法门。也就是说，按照利、中、钝三种根基，或者根据喜欢简明扼要、喜欢不广不略以及喜欢详细说明的三种意乐，也有必要宣说蕴、处、界三者。

对于利根者，只要以宣说五蕴的方式稍加解释，就会了知我是不存在的，只是五蕴的一种假合。针对中根者，通过宣说十二处的方式，令其通达一切有为法和无为法，这时对十八界也会间接通达。如果是钝根，为他宣讲五蕴、十二处均无法通达，就要以十八界的方式详细解说。

现在讲《俱舍论》的时候也是如此，有些人说：上师，讲略一点吧，您越广我就越迷糊啦。有些人说：上师能不能再讲广一点？讲广一点很舒服的。有些说：不广不略就可以。反正不管怎么样，想要满足所有人的愿望也是不可能的，我自己随心所欲吧……

这里说，为什么讲五蕴呢？不喜欢太广的人面前宣讲五蕴，喜欢不广不略的人面前讲十二处，喜欢广的话就讲十八界。《俱舍论大疏》里面说：不喜欢广的人，是以前修寂止太多了，因为天天安住，不喜欢闻思，即生也不喜欢广；修寂止和胜观不偏不倚，是不广不略、比较中等的；不修寂止，只修胜观的人，就喜欢广讲了，是这三种因导致的。

为什么决定有五蕴呢？这一点是确定的，因为色与非色二者一定能包括一切法，非色也决定有心与非心两种，而且非色与非心的受等三蕴也是确定的。决定为五蕴还是有必要的，除色法以外，不属于色法的一切，可以包括在心法、与心不相应的得绳等行法两种中。这里的心是指主心，除主心以外，还有受、想等心所法。因此，以无情法和心、心所、不相应行四者，可以包括所有有为法。

丙三、单独安立受想蕴之理由：

成为争论之根源，轮回之因次第因，

是故一切心所中，受想单独立为蕴。

蕴中不摄无为法，义不相应故未说。

所谓的心所非常多，为什么单单将受蕴和想蕴安立在五蕴当中呢？有几个原因：受蕴和想蕴是在家人和出家人争论之根源；受蕴和想蕴是轮回之因；根据粗细、烦恼、次第等不同，才单独安立受蕴与想蕴。那无为法为什么没有包括在五蕴中呢？无为法的意义与蕴的意义不相应，也不是依靠因缘而产生之法，因此五蕴当中没有宣说无为法。

为什么其他一切心所都摄于行蕴中，而受与想在行蕴以外，又单独安立为蕴呢？受与想二者成为在家与出家僧俗二者争论的根源。国家与国家之间，人与人之间，家庭与家庭之间，所有在家人均贪图体验乐受，于是为了财产、田地、牲畜与女人而争论不休。出家人为什么整天争论呢？他们观察得比较细微，执著之处有所不同，对自他宗派有好坏的

想法进而破立，展开辩论。其他的心所不会变成争论的因。

现在似乎有点颠倒了，有些在家人为了宗派、寺院，经常争论；而出家人天天在乐受和苦受方面跟在家人辩论，这不是很好！因此希望你们不管是发心还是在任何场合当中，不要为了无有意义的事情，一直争论。一般出家人为宗派辩论是有必要的。

这里说，为什么在所有的心所当中，单独将受蕴和想蕴提出来安立在五蕴当中呢？这还是有必要的，正是为了平息两种争论，才宣说了两种心所。以前嘎达亚那尊者遇到一位持杖婆罗门，持杖婆罗门问尊者：现在很多国王、婆罗门、施主等等经常争论，是为什么呢？嘎达亚那尊者说：这是为了自己得到乐受而争论。婆罗门又问：那很多出家人也是对你的宗派、我的宗派，不断地进行辩论，又是为什么呢？尊者说：这也是为了建立自己的宗派而辩论的。既然如此，有没有平息争论的方法呢？嘎达亚那尊者说：正等觉释迦牟尼佛已经超越了这些争论，并且可以平息一切争论。老婆罗门问尊者，释尊住于何处？尊者回答，住于给孤独园。婆罗门对释迦牟尼佛的住处恭敬顶礼后离开。正如佛经中所讲的一样，受是在家人争论的根源，想是出家人争论的根源。

而且，贪执乐受就会积累恶业，这也是由净乐等颠倒想所生，因而它们是轮回的主因。还有下文紧接着就要讲的粗等次第四因。为此，除了其他一切心所以外，佛陀将受、想单独安立为蕴。

为什么处与界中宣说了无为法，而在蕴中未说无为法呢?

之所以在五蕴中未说无为法，是因为无为法不具备蕴积聚的这一含义、不具足蕴的法相，不能安立为第六蕴；不是时间所摄，因而在五蕴中未说无为法。

第十四课

思考题：

1. 五蕴次第如是安立的理由是哪些？

2. 六根次第安立之理由是哪些？

丙四、蕴界处次第确定之理：

次第随粗诸烦恼，器等义界如是立。

通过上一个科判，已经间接说明了五蕴的次第。五蕴当中，为什么先讲色蕴，再讲受蕴、想蕴、行蕴、识蕴？为什么不先讲识蕴等？有几个原因，首先，五蕴随着粗细不同而有一定的差别，色蕴比较粗大，识蕴很细微；其次，根据烦恼的不同，从无始以来，众生相续中的烦恼先以色法开始，最后才会落到心识上；再者，比如煮饭或炒菜时需要具备器皿，之后在器皿里面装上食物，人们才可以享用，前前与后后之间有一种能依所依的关系；最后，根据界的安立不同而安立了五蕴如是的次第。

五蕴次第宣说有何理由呢？

五蕴的次第是按照粗细的顺序而宣说的，大多数色法都有阻碍并且粗大，因此最先宣说。《现观庄严论》中也讲过，佛法里面不会随心所欲地安立任何一法，佛陀为众生宣说的任何一个名词，都具有一定的必要和密意。

当然，不管学习般若还是《俱舍论》，有些法

不一定有次第，但这里的五蕴是具有次第性的数目。首先讲色蕴，大家都知道，凡是色蕴就必定有阻碍，比如柱子有一种阻碍性，不能直接越过，这也是色蕴的一种体相，正因为它有阻碍并且粗大，因此先宣说。比如从很远的地方，就可以见到前方有一座山、这里有一条河；色蕴里的声、香等，也很容易被发觉。

从非色的受想行识四蕴来说，我们见到色法后，自己的手、脚等就会有一定的感觉，说明受是粗大的，因而其次宣说受蕴；接触之后，“这是好的”、“那是不好的”、“这个想得到”、“那个不愿意得到”……这就是执著体相而有的粗想，由此宣说想蕴；有了执著想以后，愿“获得安乐、远离痛苦”，这时就会付诸行动而作取舍，于是讲到行蕴；识只是觉知事物的本体，所以是细微的，故最后宣说。

这是通过粗细的方式讲到了五蕴的次第。现在人们一般对色蕴研究得比较多，对感受方面进行研究的也有，尤其一些心理学家，对人的执著方面也有所研究。但是，真正在心的本体方面，到底心的奥秘是什么，这一点，除佛陀的随学者尤其大乘行者以外，很多人根本无法真正挖掘出其中的秘诀。所以说，所谓的心识是非常细微的，佛陀因此才首先宣讲了色蕴，最后宣讲了识蕴。

或者，依照产生烦恼的次第来说，无始以来众生由于喜色而首先看色，由色的美与丑而产生乐受与苦受，从苦乐的感受中产生颠倒想，由想中产生贪嗔行，之后生起烦恼识。

对人们来说，产生烦恼的次第也不相同。怎么

不同呢？从无始以来，人们对色蕴特别执著，很容易因其生起烦恼，所以先讲了色蕴；见到悦意或者不悦意的外境色法以后，会产生乐受和苦受；从乐和苦中产生颠倒想："这是常有的"、"这是清净的"等等；颠倒想出现以后直接行动；之后出现了贪嗔方面的识蕴。整个五蕴在一个执著的过程中，全部已经圆满。

另外，通过比喻和意义对应的方式也可以说明五蕴的次第。以盛所享用之饮食的器皿，以及"等"字所包括的食品、厨师、烹调、食者诸喻，依次说明意义，色如器皿，是最主要的所依；受相当于食品；仅仅在器皿中盛上食物还不行，还需要厨师，同样，只是有了色法以及苦乐的感受，没有想去执著，同样无法起到任何作用，因此想就像厨师；有厨师就可以制作出各种饮食，通过各种相应的心所进行取舍，故说行如烹饪；食物制作完成，由识作为享用者来享用，于是出现了上述一种次第。

或者，按照界的顺序来说，欲界以色为主，如声音、身体等；色界禅天以受为主；前三无色界以执著想为主，认为一切像虚空一样；有顶以行为主，也即等持；识蕴则在欲界、色界、无色界中都存在。

下面讲十二处当中的五根。

取现境故先五根，取大所生故四根，

他中最远速执故，或依位置之次第。

这里为什么要先讲十色处中的五根呢？这也是有原因的。取现在外境的缘故，先讲有色五根。五

根当中，为什么先讲眼耳鼻舌四根呢？取大种所生的对境之故。那么，四根当中为什么先讲眼根、耳根，之后才讲鼻根和舌根呢？四根当中通过执取对境的远近不同，以及快速和缓慢取境的原因，从而安立如是次第。

此外，六根中首先宣说眼等五根也是有理由的，因为五根是取自之现在对境的有境。《量理宝藏论》中也是如此，分别念可以执著过去的境，而五根是如理如实缘取现在的对境。意根是从有境心识方面来讲，可以缘取过去、现在、未来三个时间段，而且缘于无为法，相比前五根，意根更加细微、难以通达，因此最后宣说。一般人们也喜欢这样，比较容易的事情先做，将困难的事情放到最后做。

那为什么不先讲身根，而是先讲眼、耳、鼻、舌四根呢？这也是有原因的。此四根取四大所生的对境，身根则取四大与四大所生的两种对境。从所触方面来讲，因所触[24]和果所触[25]都是身根的对境，因此有四大和四大所生两种对境，而其他四根只将四大所生作为对境。

前四者中，最先宣说眼根与耳根的理由：此二者可以取遥远的对境，鼻舌二根取较近的对境。眼耳二根中先说眼根，原因是眼根所取的对境最远。譬如，站在坛城上，就能看到紫青山沟潺潺不息的河流，但是听不到声音。眼睛能取远处的境，耳根只能取近处的境，所以，先讲眼根，后讲耳根。耳

[24] 因所触：地、水、火、风。

[25] 果所触：柔软、粗糙、轻、重、冷、饥、渴。

根和鼻根相比，耳根所取的境比鼻根更远，所以先说。鼻舌二根中先说鼻根的理由是，鼻根可更快地取对境，比如做饭、炒菜的时候，舌根还未尝到味道，鼻根已经闻到了香味，所以有快慢的差别。身根较前几根取境最慢，故而放在最后宣说。

或者，按照根所处的位置顺序来说，眼根居于首位，其余的几乎都位于下方。眼睛在最上面，位置比较高，但有些人的耳朵稍微高一点，不过一般都是耳朵稍微靠下一点，依次下来就是鼻根、舌根，身根大多数是在舌根以下，所以身根放在最后来讲。

通过宣说内六处的次第，就可以了知外六处的顺序，因为外境是按照有境的次第宣说的缘故，只要了知根的次第，依此类推，也可以成立界的次第。果六识界是按照因的顺序宣说，其原因是：如果成立六根的次序，六境与六识的次序也就自然成立了。例如，六位国王的顺序已经确定，六位王妃与六位王子的次序也就确定了，同样，六根的顺序已经安立，六境与六识的顺序自然而然确定下来了，因为是依据根来安立外境并产生识的。

第十五课

思考题：

1. 为什么只是眼根的对境才称为色处、色界？为什么只是意根的对境才称为法处、法界？

2. 八万法蕴如何包括在五蕴中？

3. 颂词“所有八万诸法蕴”中八万法蕴有何不同说法？

4. 每一蕴之量有多少？各位论师有何不同说法？

丙五、二处决定之理：

为分别境与主要，故唯眼境称色处，

为摄众多殊胜法，故唯意境名为法。

有人提出疑问：十八界当中，眼根对境的色法称为色界；十二处当中，眼根对境的色法称之为色处。为什么眼根的对境才称为色，眼耳鼻舌身五根、声香味触四境，为什么不称为色？

对此回答：有两个原因，一是总的名称用于分别的外境。虽然五根与五境均是色法，但它们是分别的处，并不是总的处。大家都知道，色蕴是总的名称，眼睛对境的色法是分别的名称，而耳根对境的声音、鼻根对境的香味等，只是各自之处，不是总的处。比如槐树是树、柏树也是树，但为了方便，我们可以统一说“这里有树”，这就是将总的名称安立在分别的外境上。而且除眼之对境外，其余九者的对境，都可通过各自的名称来表达，比如耳根

的对境可以用声音来表示，鼻根和舌根的对境分别是香和味，身根的对境用触来表示，眼睛的对境没有其他名称，因此将色的总名借用于分别的外境。第二个原因，眼睛对境的色法，不管是生烦恼还是造业，或者取境的时候，都是最重要的，就像许多骑马者可以表示军队一样，因此用了色蕴的名称。眼根就像局长，耳根就像副局长……依此类推。或者说，眼根的对境是有见有对（即有碍），因而是最主要的色法，如此才以色来称呼，比如说，人中最尊贵的是国王。“有见”是能见得到的，“有对”是有阻碍的意思。有见有对在《俱舍论》当中是一种特有的名词，眼睛可以见到、身体接触时有质碍，这是色法的一种体相。就好像人中之王，人们称之为国王，同样，所有的对境和根当中，眼睛的对境最重要，因此将眼睛的对境用色来代替。

同样，所谓的法比较多，所有的处与界或者说有为法、无为法，这些都是法，为什么单单将意根的对境称为法处或法界呢？首先它可以包括受等众多法，也包括无为法的涅槃，因此非常殊胜，以众多和殊胜这两个原因，意根的对境称为法处与法界。

此处的颂词可能与唐玄奘翻译的不同，我本人认为唐玄奘翻译的颂词非常好，文字比较简略，内容表达非常全面，只是当时译文的方式比较难懂，如果没有一个真正的白话译文，很多人可能很难了解原意。另外，唐玄奘的译本中可能增加了一些颂词，不知道是梵语的问题还是藏语的问题。圆晖法师在解释的时候都会打上括弧，好像认为不是真正的原

文。

我在翻译的时候，大多数引用唐玄奘翻译的名词，因为与《藏汉大辞典》里面的名词非常相合，现在人用起来比较方便。以前法尊法师翻译的有些名词，和现在《藏汉大辞典》里的名词不太相合。我想编写《藏汉大辞典》的很多人是比较著名的学者，可能对鸠摩罗什和唐玄奘的译文比较重视，因此在编《藏汉大辞典》的时候，主要采用了他们的译文。

唐玄奘翻译的译本，以当时的表达方式，现在的人一般很难明白。现在你们每个人手上都有一本《俱舍论自释》，也许很多人没看，一直让它“睡着”，这样的话，以后更不会看了。现在我们每天讲得这么少，最好是跟着进度参考一下《自释》的内容，看一看世亲论师真正的意趣究竟是什么样的。不管怎么样，学俱舍的时候，世亲论师的《自释》非常重要，方便的时候一定要拿来作参考。在理解的时候，根据唐玄奘的译文去理解，因为他是真正了不起的得地大译师，他的金刚语有很多不可思议的加持和价值。

乙二（摄他法之理）分二：

一、摄法蕴之理；二、其他依此类推。

丙一、摄法蕴之理：

释迦牟尼佛传了八万四千法蕴，藏文中经常有法蕴的名词，汉传佛教的有些经典里说法蕴，有些没有说法蕴而是说八万四千法门或者三藏法门等等，实际上，用“法蕴”比较恰当。

能仁佛陀所宣说，所有八万诸法蕴，

无论词句或名称，均可摄于色行中。

大能仁释迦牟尼佛已经为众生宣说了八万法蕴，随教经部认为法蕴或释迦牟尼佛的经典全部是文字构成的词句，有部宗论师则认为，释迦牟尼佛的经典是心识前可以现前的一种名称。无论承许为词句还是名称，实际都可以摄于色蕴和行蕴当中。为什么呢？如果是词句，可以包括在色蕴里，因为词句可以是声音，属于五境之一；如果是名称，可以包括在行蕴的不相应行中。

有关八万法蕴，稍微有些不同的观点，这里简单介绍一下。《俱舍论》本颂和《自释》当中，都是八万法蕴，并未讲其他观点，那是不是所有小乘都承认八万法蕴呢？也不是。解释《俱舍论》的有些论师，藏传佛教非常有名的钦·江比样，他在《俱舍论大疏》中说：小乘不一定全部承认八万法蕴，也有承认八万四千法蕴的。

小乘很多论师承认：释迦牟尼佛宣说的法包括在八万法蕴当中。大乘则共同承许：释迦牟尼佛宣说的法是八万四千法蕴。我们也经常说：释迦牟尼佛已经广转了八万四千法蕴等。这一点，在无垢光尊者的《如意宝藏论》中有宣说。无垢光尊者说：克什米尔的有部宗主要承认八万法蕴，其他部承认八万四千法蕴。为什么其他部承认八万四千法蕴呢？他们有经典教证作为依据，比如《阿难经》中，阿难说：我在释迦牟尼佛面前已经亲自听闻了八万多法蕴，在其他比丘面前，也听闻了两万法蕴。

阿难在释迦牟尼佛面前当了二十年[26]侍者，在二十年中亲自听了八万多法蕴。还有人说：释迦牟尼佛成佛以后，有四十年在转法轮，如果阿难在二十年中听了八万多法蕴，那另外二十年中应该还有八万多法蕴，这样的话，应该有两个八万四千法蕴。这种说法不能成立，不论哪一部经典，除八万四千法蕴以外没有其他说法。在阿难做佛陀侍者之前，有些经典中说，善星比丘一直是释迦牟尼佛的侍者，这个说法也不相同，有说是二十年的，也有说二十二年、二十五年的。后来善星比丘生起邪见，他说：我在佛陀你的身边呆了二十多年，未见到功德。因此，释迦牟尼佛才换了阿难做侍者。

从上面这个公案可以看出，小乘自宗是承许八万四千法蕴的。《大乘阿毗达磨杂集论》中说：声闻乘的阿难长者所得到的八万四千法蕴，可以包括在三藏当中。由此看出，《大乘阿毗达磨》认为小乘自宗是承认八万四千法蕴的，这一点有比较明显的记载。

在藏传佛教中，《大圆满前行引导文》中引用教证说："调伏贪惑对治法，佛说律藏二万一，调伏嗔心对治法，佛说经藏二万一，调伏痴心对治法，佛说论藏二万一，同调三毒对治法，佛说密藏二万一。"藏地论师如此承认，主要是依据《宝积经》来说，这部经典中明显讲到八万四千法蕴。

此处主要是讲蕴的时候，因此针对法蕴等名词，有人提出了问题：其他经中还出现过其他蕴的名称，

[26] 也有说阿难在释迦牟尼佛面前承侍了二十五、二十七年等等。

如法蕴、戒蕴等，它们是否包括在此处所说的内容当中？如果不包括，就出现除此之外的他法了。如此一来，五蕴的数量也就无法确定。如果包括，又是如何包括的呢？

经中云：八万法蕴均是身语意无染之能仁佛陀亲口宣说的。按照经部而言，成为耳根对境的词句，也即声音，可以包括在色蕴当中；依照有部的观点，成为意根对境的名称，可以包括在不相应行当中，属于行蕴。下面讲不相应行的时候，专门会讲到名称，有部宗认为，比如我的名字叫札西，它不是无情法也不是心识法，属于心法和无情法以外的一种实法。如果没有这一实法，有人叫札西的时候，我不会去答应，所以名字是一种实法。

有部认为所谓的法蕴是一种名称，因为释迦牟尼佛所传的法是在意识面前可以思维、判断的。有时候可以包括在法处当中，其实法处里也有行蕴的部分。

既然说八万法蕴，一个法蕴的量是多少呢？

有者称谓一论量，尽说蕴等每一句，

身语意行之对治，相应宣说诸法蕴。

有些人说：一个法蕴的量是一部论典的量。也就是说，舍利子结集的法蕴之量或者《对法论》的量。还有人说，蕴等每一句就是一个法蕴的量，比如蕴、界等，每一个完整的语句称为一个量。也即五蕴中，蕴是一个量；十二处中，处也是一个量；十八界里面，界也是一个量。世亲论师自己的观点是，每个

众生在身语意方面，都有贪嗔痴不良的愚痴和行为，为了对治这些，佛陀宣说了八万法蕴。世亲论师没有具体说法蕴的量是多少，颂词中不是很明显。在各大讲义里有关法蕴的量也有不同的说法。

蒋扬洛德旺波尊者在注释中好像有些不同的观点，简单地给大家说一下。

若有人问：那么，每一法蕴的量有多少呢？有些人说：与对法论法蕴的量相同，有六千颂。这样一来，八万法蕴总共就有四亿八千万偈颂。或者，与圣者舍利子论典法蕴的量相同。这是一种说法。还有些人说：圆满宣说蕴以及“等”字所包括的处、界、缘起等，每一部的完整语句就是每一法蕴的量，而偈颂的数目不确定。能圆满宣说一部完整法的词句，不论有多少偈或者有多少文字，都可以称为一法蕴的量。

又问：那么，为什么宣说这些法蕴呢？为了对治所化众生贪嗔痴以及三毒平等八万行为，相应宣说了八万数量的法蕴。如果说：为了对治贪心、嗔心、痴心、三毒平等的烦恼，分别宣说两万一千法蕴，这样可能比较好一点。但这里说为了对治贪嗔痴和三毒平等的八万行为，相应宣说了八万法蕴。这种说法作为自宗也可以，但下面还是顺便讲一下法蕴的量。

从大乘观点，法友论师说：天王大象能驮的墨可以写成一法蕴。《华严经》里面有这种记载：善财童子依止了很多上师，在南方依止海云大师时，海云大师说，如果墨像大海、笔像须弥山，如此书

写大乘的各类法门等，也写之不完、书之不尽。《报恩经》中说：提婆达多能背诵六万大象所驮的经典。《大乘阿毗达磨杂集论》里面说：一法蕴有一千颂。法友论师解释说：在印度，一个颂词有四句，一句有八个字，一颂有三十二个字，一法蕴有一千颂。如果是藏语，每一句都少一个字，一颂应该是二十八个字。

实际现在世间上没有这么多经典，为什么呢？《毗奈耶经》里有这种记载：释迦牟尼佛涅槃不久，有一位婆罗门国王毁坏佛教，将所有的佛经、佛像、佛塔全部毁坏，很多法蕴也因此隐没了。《阿毗达磨》的有些注释里说：佛陀涅槃以后，有关的法蕴，有些传到其他世界，有些被请到龙宫里面。这在《致弟子书》中也有记载。

第十六课

思考题：

1.经中所说蕴、处、界，如何包括在五蕴、十二处、十八界当中？

2.经中说六界——地水火风空识，什么是空界？空界与无为虚空是否相同，有部与经部有何不同观点？

3.经中说地、水、火、风、空、识六界，其中识界是有漏还是无漏？

丙二、其他依此类推：

如是此外如所应，所有一切蕴界处，

详察细究自法相，应当摄于前述中。

世亲论师在颂词中说，对所有的蕴界处虽未一一表述，但依此类推，也可以全部包括在前文所述内容当中。根据蒋扬洛德旺波尊者的讲义，其他有关蕴方面的道理，可以包括在五蕴中；有关界的道理可以包括在十八界当中；有关处的道理，都包括在十二处当中。因此，佛经中未直接宣说的内容，全部可以包括在蕴界处中。

比如表示一切万法时，蕴界处实际能涵盖所有的法，不管有为法、无为法，还是有漏法、无漏法，全部都包括在里面。世亲论师说“如是此外”，前面法蕴包括在五蕴中的道理已经宣讲完毕，除此以外，根据对应方法的合理性，通过详查细究而观察其法相，无论任何法，均可摄于前文所讲的蕴界处当中。

八万法蕴可摄于五蕴中。同样，佛陀其他林林总总的浩瀚经典中，若对所说的蕴、界、处一切名称之各自法相，认真细致加以分析，都应包括在此论前面所说的蕴、界、处中。

包括的方式：有关蕴方面，分为有漏五蕴和无漏五蕴两种。无漏五蕴有戒蕴、定蕴、慧蕴、解脱蕴、解脱知见蕴，这所有蕴的名称，均可包括在色蕴与行蕴中。蕴的名词，即积聚的意思。无漏五蕴里面的戒蕴，指的是身、语获得清净。对于戒蕴，小乘认为它是无表色，可以包括在色蕴当中，而定蕴和慧蕴，他们认为是两种心所，应该包括在行蕴当中。解脱蕴指的是无学道时的一种胜解。解脱知见蕴，就是在无学道时获得的尽智和无生智。解脱蕴和解脱知见蕴包括在心所当中，有部宗也承认这种观点。所以，无漏五蕴的名称都可以包括在色蕴和行蕴当中。因为戒蕴是身语七断[27]，被承许为色法，包括于色蕴中，其余四者均是解脱信解，属于心所的范畴，因而包括在行蕴中。另外，《三蕴经》以及其他的四蕴等有关蕴方面的很多法，全部可以包括在五蕴当中，因此没有不能包括的过失。

凡有处名称的法均可摄于十二处中，十遍处中的前八种是无贪的自性，故为法处所摄。十遍处在第八品当中有比较广的说明，这里不用多说，实际十遍处就是修持禅定成就以后，在修行人面前会显现整个地水火风和白红黄蓝，以及无色界的前两个

[27] 小乘认为，十种不善业中除贪心、害心、邪见以外，身体和语言的七种叫做身语七所断，这七种所断已经断除，即成为无表色。

境界，对此，人们称之为十种遍处。若具从属，也即与之相同的群体中产生心心所，比如地水火风里的一种修持成功，则相应会变成大地等，当时与之相同的心所范围中出现的其他心心所，称之为它的从属。十遍处中的前八种属于五蕴的自性，因而为意处与法处所摄。空无边处与识无边处是四名蕴的自性，所以摄于法处与意处中。

八胜处也是无贪自性，与上述相同，均可包括在法处当中。所谓的八胜处，是瑜伽师通过修行以后，整个修行力超越一般分别念的境界。与上相同，它也包括在法处当中。

凡有界名称的法均可摄于十八界中：能摄的十八界与所摄的三十六界依次对应，四大为所触界所摄。

按照麦彭仁波切的科判，下面应该是分别宣说二界，也即十八界可以包括空界和识界。前面讲五蕴时，无漏五蕴可以包括其中；讲十二处的时候，十遍处和八胜处也可以包括其中；在讲十八界的时候，广讲了空界和识界。

佛经中说，士夫具足六种界。《中观宝鬘论》中讲人无我的时候，士夫不是地水火风，也不是空和识，所谓的我并不存在。如此抉择下来，众生相续中的地水火风，还有空和识若都称为界，那这里的空界与前文所讲无为法的虚空是不是一样呢？此处的识界，与十八界中讲到的识界又是否相同？

针对这两个问题，下一颂专门对空界和识界作

了简单分析。

孔隙称为虚空界，传说即是明与暗。

所谓有漏之识者，即是识界生所依。

字面上解释，所谓的虚空界是孔隙，不管屋子里的孔隙还是鼻子里的孔隙，都称之为虚空界。世亲论师站在经部宗的观点说：传说有部宗认为，所谓的虚空界就是光明和黑暗。对于这种说法，世亲论师不太满意，因此再次用了“传说”一词。第二个问题，所谓有漏的识，就是识界。什么叫做有漏识呢？识界就是有漏识，它是众生转生的所依。比如中阴身前往后世，投生过程称为结生。此处讲到，让中阴身结生，现在的众生前往来世的心识，也即轮回的因或者说所依，就是所谓的识界。

这里没有讲颂词之前，顺便讲一下各宗派对于虚空的一些说法。现在很多辩论场所中，经常能听到有关虚空或者瓶子的辩论，这些喜欢辩论的人，最“欺负”它们俩。虚空到底是怎样的呢？

世亲论师在颂词中说，孔隙称为虚空界。释迦牟尼佛专门讲过一部《多界经》，也叫做《法镜经》，是指佛法的镜子。世亲论师在《自释》中也引用过这部经典的内容进行宣说。这里面讲了六十二种界，比如虚空界、心识界、耳根界等等，其中讲到虚空界的时候说：所谓的虚空，指的是孔隙。佛经中明显讲到，凡是人身体里的孔隙，物质与物质之间的孔隙，全部包括在空界当中，比如鼻孔里的孔隙、肚子里的孔隙、肠子里的孔隙……身体当中有很多

孔隙；房屋里的孔隙、瓶子里的孔隙等等，外境的很多孔隙，全部包括在空界当中。

那么，这样的孔隙是有为法还是无为法呢？在这个问题上，各宗派的观点有点不同。

有部宗说，虚空界和虚空并不相同，所谓的虚空界是人身体或者外界物质中的孔隙，它是一种有漏法、有为法；三无为法中的虚空，是无漏法、无为法，并非因缘所生之法。所以，虚空界和虚空应该分开来讲，这是有部宗的观点。他们认为孔隙称为虚空界，它的本体是光明或者黑暗。为什么这样讲呢？有部认为，假设窗户是四方形，所谓的虚空界也应该是四方形；窗户是圆形，虚空界也是圆形。白天看的时候，它就是白色、光明的四方形或者圆形；晚上看，窗户中的虚空界虽然存在，但是黑黢黢的，看不见。因此，虚空界应该是一种孔隙，或者光明或者黑暗，除此以外没有其他法。虚空界实际是一种实有的法，是有为法，它有令众生生长或呼吸等很多作用。

表面上看来，好像他们的说法很有道理，所谓的无为法是不被因缘所摄的，应该这样承认。生活当中，人们经常对这种孔隙虚空起作用，比如瓶子本来是有虚空的，倒水的时候，瓶子里的虚空消失了，是有为法的缘故。

这一点，随教经部也基本承认，但他们的说法与有部宗有点不同。随教经部认为，瓶子里面装水的时候，虚空仍然存在，它的本体以未受到损害的方式存在。

但随理经部和唯识宗以上，根本不承认虚空以真正实体的方式存在。他们认为：三无为法中的虚空与此处所谓的虚空界实际是一样的，只不过有部宗未通达此理。这样一来，瓶子中原本存在的虚空，在装上水以后已经不存在了，那所谓的虚空是不是由常有之法变成无常法了呢？没有这种过失。随理经部对此解释说：虚空实际是假立的、无有实质的一种法。如果虚空是有实质之法，应该承认原来瓶子里的虚空消失不见，变成无常了，这样的确有过失。但我们根本不承认虚空是成实的法，所谓的虚空只是一个名称而已，因为它不成立，人们才称它为无为法，而无为法也是不成立的，因此这种说法非常合理。

满增论师在《俱舍论大疏》中是这样讲的，有部认为虚空和虚空界他体分开而存在，但经部以上认为，虚空和虚空界无有本质上的差别，应承许为一体，这种说法很合理。那么，经部宗以上为什么不承认虚空呢？当然，从名称上承认它是一种无为法，并不存在本质上的产生，比如石女的儿子，本来就没有产生过，所谓石女儿子生病了、死亡了的概念会不会存在呢？不会存在。同样，虚空的本体从来没有形成过，那么，往瓶子里倒水的时候，就不会有虚空毁灭或者跑到其他地方去的说法。

因明也站在经部观点专门分析过，如萨迦班智达《量理宝藏论》中说："无自相故非现量，无相属故无比量，是故所谓有虚空，绝无能立之正量。"一个法如果要成立，或者以现量成立，或者以比量

成立。所谓的虚空，第一个不能以现量成立，为什么呢？没有自相的缘故。第二，不能以比量成立，因为以比量成立时，必须在因和立宗之间建立一种关系，或者是因果关系，或者是同体关系，但虚空的本质不能成立的缘故，无法建立任何关系，比量也就不能成立。如此一来，所谓的庄严虚空和孔隙虚空，并不是虚空存在的依据。萨迦班智达在有关讲义中讲得非常明白。

人们经常会这样辩论：现在前面的虚空存不存在？如果存在，我坐下的时候，虚空是不是跑到其他地方去了？如果没有跑，我不是坐不下了吗？既然能坐下，虚空就从原来的存在变成现在的不存在，那无为法不是变成有为法了……很多人从这方面来辩论。对于这个问题，假设认为虚空真正实体存在，这种太过则会出现，但所谓的虚空，除有部宗以外，其他宗派并不承认它的实体存在。比如石女儿不存在的缘故，我的座位被石女儿抢走了，我要不要跟石女儿打架啊？打的时候谁赢谁输？……这些说法也没有任何必要。同理，在虚空是否存在的问题上，以及有为法、无为法之间的差别，大家应该分析清楚。尤其大乘以上，无论讲大圆满或者大中观，经常会用虚空来作比喻。虚空不存在的说法非常契合实义，大家依此可以通达很多道理。

此处已经明确讲到，虚空真实存在的观点并不合理。世亲论师为什么对有部宗不太满意呢？有部宗认为，虚空的本体应该是光明或者黑暗。这种说法，未详细观察的时候，似乎是正确的，但若详细分析，

这种说法根本不合理。为什么不合理呢？光明和黑暗，可以包括在显色、形色中的显色里面，属于眼根的对境，既然由眼睛来见，所谓的虚空就不能称为法处[28]，有这种过失。而且，光明和黑暗作为一种显色[29]，不应该包括在空界当中，如果一定要安立为空界，也有很大过失。

世亲论师在《自释》里面，有关有见有对的种类分得比较详细。在这里没必要分得很细致，大家知道大概意思就可以了。

这里已经说了，据说有部宗认为虚空的本体是光明和黑暗，但这实在是不合理。这样一来，所谓六界士夫里面是不是有一个界不具足了？另外，讲到缘起时，有地水火风空五种外缘，比如种子要发芽，不仅需要作为近取因的种子，还需要地水火风空的俱生缘。如果空是根本不存在的无为法，为什么会将它摄在因缘当中？这里面的空虽然是无为法的空，实际上，对种子发芽不起阻碍作用，因此将空称之为缘。但虚空自己的本体并未产生过，也就是说，虚空对种子的作用和石女的儿子对种子的作用，从真正意义上来讲没有差别，只是在空间上给了种子一个生长的机会，否则，种子发芽的机会也是没有的。

所以，最好不要承认虚空实有，不然与有部宗的观点没有差别了。经部宗以上，虽然在大圆满或者因明中都有辩论，如果虚空不存在，为什么法称论师在讲因明推理的时候，经常用虚空作为比喻呢？

---

[28] 注：被称为法处之法，均为意根之对境。

[29] 色法属于有见有对之法，与虚空法相不符。

萨迦班智达说：法称论师将非无常安立为常有的名称，实际上，所谓的虚空并不存在。虽然有时候将虚空作为常法的比喻，但并不代表虚空自己的本体真正存在，法称论师也是把常法不存在的道理，通过虚空的比喻来说明，所谓常有的法根本不可能存在。

下面从注释上简单解释一下。

空界并非是指无为法虚空与庄严虚空，而此处所说的门与窗等处的孔隙称为空界。无为虚空是前文所讲的无为法的虚空，庄严虚空就是须弥山反射而呈现为蓝色的天空。有部宗认为，所谓的空界并不是无为法的虚空和庄严虚空。大家可以注意到，他们是将虚空和空界分别开来的，这是有部宗的一种说法。

有部宗为何如此承许呢？孔隙在白天时呈现光明，夜晚时呈现黑暗，故而为色界所摄；又由于可损害自本体，因而是有碍法。比如瓶子里本来有虚空，装水的时候，虚空就会受到损害；中午没有吃饭的时候，肚子里面本来有很大的孔隙，结果吃了麻辣豆腐以后，原来的孔隙受到了损害。所以，有部宗认为，孔隙应该属于五蕴，是一种有为法，与无为法的虚空在本质上有很大差别。有碍法可以在其他法的附近存在，所以是有碍之从属。比如原来桌子上有虚空，将瓶子放到桌子上时，原来的虚空规规矩矩地坐在旁边，这叫做“可爱”的有碍法。

颂词中的“传说”，是对有部宗“空界是色法”表示不满的一种语气。有些金刚道友在辩论的时候，

观点真的跟有部宗一模一样，一直在强调“虚空跑到哪里去了”，这也许是前世学习有部的习气成熟。但真正闻思过有关因明等上乘论典的时候，根本不会承认虚空是一种实法。

按照经部宗的观点，虚空是无有阻碍的法，它可以存在于其他法的附近，因此是无碍从属。这里世亲论师站在经部的观点，表达了对有部宗的一种不满。所谓的虚空实际是无有阻碍的法，只不过某处原本不存在一法时，称之为有虚空，其实并没有真正存在的虚空。这种无有阻碍的法，在其他法的附近可以存在，而所谓的存在实际与不存在并没有差别，就像石女儿从未降生过，我们说石女儿死了，也只是将不存在的法称之为死。佛经中说，人们经常称为见到虚空，虚空实际是不可见的。如此宣说的原因也是这样的。

若问：所有的识均是三十六识界吗？不是，有漏识界才是三十六识中的识界，所以并非是指无漏识界。

所谓的三十六识，也许是蒋扬洛德旺波尊者的一种解释方法。我查阅了很多资料，有关《俱舍论》的很多注疏、讲义，好像都没有提到过三十六识。我在一些法师面前提出这个问题，显现上没有给出一个满意的答复。我认为这是不是一种错别字，或者是特殊的解释方法，你们可以再观察一下。

此处说，无漏智慧可以包括在无漏识当中，但这里的识并不是指无漏识。为什么不是无漏识界呢？因为它是从入胎到死亡之间投生三有的所依。我们

相续中所谓的心识，人们称为识界，那心到底是有漏法还是无漏法呢？应该承认是有漏法。为什么包括在界当中呢？因为从这一界转生到另一界，全部是心识在起作用，它是轮回三有的所依。

以上，对于单独宣讲虚空界和识界的原因，已经讲完了。下面蒋扬洛德旺波专门对界方面的名词，作了简单介绍。

佛经中所说的欲、害、恚，以及无欲、无害、无恚六界为法界所摄，因为前三者是贪欲、嗔恨、损害众生自性的所断心所，后三者是无贪、无嗔、慈心自性的对治心所，所以是以所断和能断的方式，包括在法界当中。所说的乐、苦、意乐、意苦、舍、无明六界，前五界是受，第六界为法界所摄。所说的受、想、行、识四界，前三界为法界所摄，第四识界为七心界所摄。

所说的欲、色、无色三界，欲界为十八界所摄；色界为除味香、鼻舌以外的十四界所摄，因为味香鼻舌四者在色界中是没有的；无色界为最后三界所摄。所说的色、无色、灭三界，色界为十四界所摄；无色界为最后的法界、意界、意识界三界所摄；灭界为法界所摄，此处的灭界是指抉择灭与非抉择灭。所说的过去、现在、未来三界为所有十八界所摄。所说的劣、中、妙三界分别是指欲界、色界、无色界。无色界是最好的界，天天不吃不喝，入定就可以了，不用提水。

现在提水方面好像没有很大问题，很多金刚道友的哭声越来越薄弱了。以前有很多金刚道友，因

为冬天提不到水离开学院了。我现在每次看见龙泉水和上面水库里清净的水，总是替离开的道友惋惜！实际上，喇荣的水在夏天还是很丰富的。无色界应该是妙界，不用提水，不用做饭、买菜……什么都不用，天天舒舒服服地睡觉，这就是无色界的快乐。不过这也是开玩笑，不然你们有些人的心变得特别快，念《普贤行愿品》的时候，可能很多人发愿：我要转生到无色界。这种发愿可不好！

所说的善、不善、无记三界，其中的善、不善界，为色、声、法与七心界所摄，无记界为十八界所摄。所说的有学、无学、非有学无学三界中的有学界与无学界为最后三界所摄，非有学无学界为十八界所摄。所说的有漏、无漏二界中的有漏为十八界所摄，无漏为最后三界所摄。所说的有为与无为二界中的有为界由十八界所摄，无为界由法界所摄。

如果精通了这些内容，则可堪称为通达界的智者。

第十七课

思考题：

1.“见”有哪几种？此处是指哪种“见”？

2.“碍”分为几种？请分别解释。此处所说的有对法是指哪一种？分别有哪些法？

3. 请根据《自释》，说明境碍与障碍如何作四句分别？

4. 色和声如何通善、不善、无记法三种？

5. 八种无碍界如何通善、不善、无记三种？

6. 所谓的善分为几种？请分别举例说明。

下面讲第二大佛陀世亲论师所造的《阿毗达磨俱舍论》。大家最好是自己做个科判，这样看起来比较简单一点，对每天所讲的内容更好理解。按照麦彭仁波切的科判，这里有二十一个分类。第一个问题讲是否可见，第二个问题讲有对的差别，第三个问题讲是否无记法的差别，今天主要讲这三个内容。

乙三（界之分类）分八：

一、有见等五类；二、有寻有伺等分类；三、有缘等五类；四、三生之分类；五、具实法等五类；六、见断等分类；七、见与非见之分类；八、以二者了知等三类。

麦彭仁波切分了二十一种，但蒋扬洛德旺波尊者说：如果详细分析，界可以有二十种类别，为了方便宣说，此处分为八种。

丙一、有见等五类：

有见即是唯一色，有对乃为十色界，

无记之法有八种，除色声外余三种。

前面已经讲了六根、六境、六识，共有十八界，从眼根到意根之间，从色法到法界之间，从眼识到意识之间，十八界中到底眼睛可见的有多少种？

所谓的“见”，有时是指心里面见，比如现见自己的本性、用心证悟，都称之为见。但此处所说的并不是这个意思，而是说十八界中，眼睛能见到的有多少个法？“有见即是唯一色”，眼睛能见到的只有一个法，就是色法。这里的“色”不是色蕴的色，因为色蕴包括了五根、五境、无表色，无表色、五根以及五境中的声香味触，都是以眼睛不能见到的。这样一来，十一种法中，只有形色显色的色法，以眼睛可以见到。

嘉哲论师的《俱舍论大疏》中讲，用语言来表示时，其他人通过眼根可以见到的法，叫做有见。比如我口头上说“这是柱子、这是瓶子”，这时别人马上可以见到。实际嘉哲论师所说的意思与此处相同，十八界中，眼睛能见到的只有色境，其他十七种法都是眼睛不能见到的。

第二个问题是有对之差别。“有对”在《俱舍论》中经常遇到，有见有对、有见有碍……什么叫做有对呢？对是阻碍、障碍，因此有时也称之为“有碍”。十八界当中，有对或者说有阻碍的法有哪些？有对法共有五根、五境十色界。有部宗认为，从眼

根到身根都是色法，有阻碍的法，还有外境色声香味触五法，这十种法称为十色界，是有对法或有碍法。

《俱舍论自释》等其他很多注疏中，颂词用“对”，讲义用“碍”。实际是一个意思。所谓的“碍”可以分为三种：障碍、境碍、缘碍。

障碍是指一个微尘不能占据另一个微尘的位置，小至微尘，大至石头、人的身体等等，比如一位金刚道友坐在自己的位置上，另一位金刚道友不可能融入他的身体，抢占他的位置，这就叫障碍。又比如手触摸墙壁时，手不可能将墙壁剖开，占用它的位置，因此也叫障碍。

再者是缘碍，主要从心和心所方面安立，心和心所正在执著外境时，在他的心和心所范围中，不可能缘另一个外境。比如我正在对扎西生嗔恨心的时候，我的心和心所不可能再对另一个人产生其他念头，也就是说，在取一个境的时候不能取其他境，这叫做缘碍。

还有就是境碍，自己只可以取自己的境，不能取其他境。就像绳索把脚套住以后不能离开，同样，眼识只能取外境色法，不能取声音；耳识只能取声音，不能取味道……这也叫做碍。

我们经常讲的碍，一般是指障碍的碍，它有阻碍的意思，境碍和缘碍的碍，是指只能取某一个境。

《自释》里面，所谓的境碍，观待不同对境也分了几种，比如眼根根据水中和陆地而有不同，对水有碍、对陆地无碍，就像鱼在水里可以见到外境，

若将鱼拿到岸上就见不到。对陆地有碍[30]、水里无碍，就像普通人在水里时见不到，在陆地上随便可以见到色法，这叫做对陆地有碍取境。还有水中和陆地上都有碍，藏文里说青蛙，它不管在哪里都能见到。《自释》当中举了很多例子，你们可以看一下。水獭在水里和陆地上都能见到，以前生物学方面好像是讲过。另外就是水里和陆地上都无碍，什么都见不到，比如盲人。

再者，根据白天和夜晚的不同，在境碍方面也有四种差别：晚上无碍、白天有碍，也就是说白天能见到、晚上见不到，就像普通人。不过现在个别的人比较奇怪，他晚上也能见到，但是一般人黑暗当中是见不到色法的，只有白天可以见到。晚上有碍、白天无碍，如猫头鹰、蝙蝠等，晚上可以清晰地现见色法，白天见不到。白天、晚上都有碍，像野马、狗、牦牛等，这类动物白天、晚上都能取境。白天、晚上都无碍，比如盲人等。

根据《自释》来说，是障碍不是境碍的，就像色等五境，因为色等五境在自己的微尘上，不会有其他微尘占据它的位置，因此是障碍；不是境碍，因为境碍是指由根或识取境。非障碍是境碍的，就像心和心所。既是境碍又是障碍的，就像五根，一根的位置上不能有其他微尘，而且它只可以取与自己相对应的外境。既不是境碍也不是障碍的，像无为法、得绳等。

希望你们仔细看《自释》，其中对这方面的分

[30] 此处的碍，也就是“取”的意思。

类比较多。这里所讲的内容一定要弄明白，虽然稍微难一点，但只要认真分析，真正明白“碍”的意思不是很困难。

“有对乃为十色界”此处有对指的是障碍，五根、五境不能互相占位置，自己只能在自己的位置上存在，其他法不能对它作障碍。十色界不属于缘碍，因为不是心和心所。五根若与外境结合，则可成立为境碍；若不与外境结合，则不能成立为境碍，只是有障碍的法。因此，十八界中有十种色法称为有碍，其他七心界和一个法界，不是有障碍的法。

第三个问题，是不是无记法的差别。既不是善也不是恶，处于中间的一种法就称为无记法。比如磕头这种行为，叫做身体方面的善法；杀生属于身体行为中的不善业；炒菜或吃饭等行为或状态，既不是善法也不是恶法，都称为无记法。

那十八界当中，哪些是无记法呢？只有八个是无记法，也即十色界中，除色法和声音以外的其他八种法。除八无记法以外，七心界和法界，再加上色界和声界，共有十界为“三种”，也即有善、有恶，也有无记。

下面在蒋扬洛德旺波尊者的注释上分析一下。

若问：十八界哪些有所见，哪些无所见？所谓的“这个瓶子在这里”、“那座山在那里”、“帐篷在某处”、“某人舞姿很优美”……这些都是眼睛可以见到的色法，因此以眼识可见的，在十八界中唯有色界。这一句是别有否定的用法，而并非是

别无否定，否则就不包括无分微尘了。别有否定，是以否定他处有某法来说明只有这里有某法，以这种否定方法来宣说。以此表明无分微尘也应该包括在可见色法当中。

第二个问题，若问：十八界中哪些是有对法呢？十八界中，任何一法不能被另一法占据位置，有障或有对的法是十色界。有对共有三种，一个色法的位置上不能有另一法，比如手接触墙壁时，手不能占用墙壁的位置，此为障碍有对。执著一个所缘境便阻碍了执著此外的其他所缘境，比如对札西生嗔恨心或者生贪心时，其他所有的所缘执著不可能同时生起，全部成为阻碍，这叫做所缘有对。这种碍主要从心和心所方面安立，因为缘本体也好，缘差别也好，都是用心王和心所来缘取。诸如眼睛取色法时，便会有碍于听声音，这叫做对境有碍。这里的“碍”，可以说入外境或者取外境的意思，一种根识只限于自己的对境，不可能享用其他对境，这种方式称为境碍。

这里面有障碍、境碍、缘碍三种，前面所讲的十种色法，是从第一种障碍而言的。

那么，十八界中既不是善业也不是不善的无记法有多少种呢？有八种，即除了色界与声界以外的有碍法。而色与声根据发心的不同，可以成为善、不善、无记法中的任意一种。比如发善心磕头，就变成了善的色法；发恶心杀生，就变成了恶法；任何发心都没有，就是无记法。声音也是如此，因此色和声具有善、不善、无记三种，而香味触三境与

五根，全部是无记法。

大家对上述所讲的内容要全部记住，不然下面说到哪些根是无记法、哪些根是善法的时候，就全部糊涂了。

五境中除色和声以外，香味触三个都是无记法，因为它自己的本体不可能改变，不会因为发心的善恶，而使香、味、触变成善法或恶法。而声音和色法是不同的，根据发心的不同可以变成三种法，比如发善心念诵金刚萨埵心咒，声音会变成善法；发恶心说妄语、离间语，声音就变成了恶法；任何发心都没有，叫做无记法的声音。

另外也可以依靠是否为相续所摄而分类，声音和色法在被相续摄受和不被相续摄受方面，前面已经作了详细分析，这里不再多加分析。

除此八种无记法外，剩余的十界都相应存在善、不善、无记三种状态。其中色与声为身语有表色所摄，并根据发心而为善、不善、无记三者以及相续所摄，但不被无表色所摄，因无表色的力量比较薄弱。

不为相续所摄的色声均为自性无记法。有些俱舍注疏，或者有些人在分析的过程中可能提出：天人鼓声不是人的相续所摄，但它会发出无常、无我等声音，这难道不是善法吗？这时大家应该依据教理来分析，不同的经典中有不同的观点，如果真正按照因明的方法安立法相，一定要远离不遍的过失，但《俱舍论》里面的分类，并不是这么严格。麦彭仁波切在《智者入门》和《俱舍论释》当中，对于

形色、显色、声音、所触等，跟本论的分类稍微有点不同，麦彭仁波切为什么会有不同的讲法呢？原因就是采用了其他对法藏的观点。

我们对于其他很多与对法论有关的经典论典，闻思的很少，因此，在闻思修行尤其是辩论、研讨的过程中，对世亲论师还有其他高僧大德，一定不要毁谤，否则自己在晚年的时候可能很后悔。

法王如意宝今天也讲到：释迦牟尼佛的法有广和深两方面，甚深方面是文殊菩萨和龙猛菩萨传下来的法要，广大方面是弥勒菩萨和无著菩萨、世亲论师传下来的法，尤其对名言法方面作了非常广泛的宣讲。《俱舍论》主要讲了释迦牟尼佛第一转法轮的见解，宣说的是名言法。无著菩萨依靠唯识宗的观点，主要宣讲了万法唯心的道理。对于名言的很多分类，中观应成派也不得不承认，像有碍法、无碍法等，中观应成派也会如此安立。所以，并不是说"我是中观应成派、我是修大圆满的"，对有碍无碍法或者十八界全部不承认。如果你不承认，对十八界里的眼根见色法承不承认？不承认见色法的话，你去看大圆满的法本也不合理了。所以，抉择名言的时候不得不依靠《俱舍论》，其中个别颂词的说法可能是有部宗特殊的观点，除此以外的很多说法，中观应成派也会承认的。

上师如意宝讲的这个道理，大家应该记住。无著菩萨和世亲论师主要讲广大方面的法要，以前在社会上学习的心理学、生理学等很多学科，可能都没有牵涉到这么广的范围，也未作过如此深入的研

究。我想，只要是有智慧的人，对俱舍方面的分析肯定会有兴趣的。

除十色界以外，七心界与一法界属于八种无碍界，其中的七心界因为与贪不贪、嗔不嗔以及痴不痴助伴等相应存在，而具善、不善、无记法三者。如果与烦恼心所相结合，七心界变成不善法；与善心所相应，就成为善法。所谓的“相应”就是与这一法同时产生，比如眼识若与贪心相应，已经变成了不善业；以善心看佛陀的身像，眼识与善心相应，就变成了善法；眼识若只是看拖拉机或者鸡蛋等，就是无记法。听说很多人在这方面辩论很大，这里没必要多说。

此外也要理解：法界有些是本性善，有些是相应善，有些是等起善，有些是胜义善。大家都清楚，受、想、行、无表色以及三无为法，共有七法界。在心所里面是无痴、无嗔等，属于本性善；有些心所原本是无记法，但与善心结合的时候变成相应善；有些是等起善，本体倒不是善法，因为等起发心清净而变成善法；胜义善一般是指抉择灭，有部宗认为是胜义善，而非抉择灭、虚空认为是无记法，因为虚空不是善也不是恶。《大乘阿毗达磨》中说，虚空、非抉择灭只是不存在而已，不存在善和恶。在《小乘阿毗达磨》中，抉择灭是胜义善法，所谓的善法共有四种分类，第四品中会讲到。

第十八课

思考题：

1. 十八界中属于三界的各有哪些界？

2. 为什么色界无香味及鼻舌识？

3. 所触也是段食性，那所触在色界也应该不存在了吗？

4. 十八界中哪些是有漏，哪些是无漏？

麦彭仁波切的科判中界的分类有二十一种，前面讲了有见无见的差别、有对无对的差别、有记法无记法之间的差别。那么，十八界中，哪些在欲界具足？哪些在色界具足？哪些在无色界具足？下面讲这个问题。

欲界具有十八界，色界之中十四界，

香味以及鼻舌识，此四种界未所属。

无色界中则具有，意法以及意识界。

彼三有漏与无漏，其余诸界为有漏。

整个轮回分为欲界、色界和无色界，第三品在这方面有详细说明。欲界有十八界，六根、六识、六境全部具足，但六境当中的法界，其中包括有部宗所承许的三无为法，不属于三界，诸如虚空、非抉择灭属于哪一界的说法是没有的，还有无漏法不属于三界。因此，这里虽然说有十八界，但不一定十八界全部在欲界具足，不然，无漏法或者无为法在欲界具足的话，这种说法也不太合理。

色界有十四界，五境里面的香、味，以及六识中的鼻识、舌识，在色界是不具足的。具足根但没有识，因为有部宗认为：色界天人的鼻根、舌根应该具足，但没有外境的缘故，不会产生鼻识和舌识。

无色界有意界、法界、意识界三界，意界也就是指意根。

十八界中，又有哪些是有漏法？哪些是无漏法？意识界、法界和意界既是有漏法也是无漏法，除此之外，其他十五个界——十色界、五种识界，全部属于有漏法。这方面没有大的辩论，大家从字面上理解就可以。

若问：十八界中属于欲界范畴的有哪些，属于色界的有哪些，属于无色界的有哪些？

欲界具有十八界，十八界皆能增长欲界烦恼之故。界有种子或种姓的意思，十八界依靠所缘或者相应的方式都可以增长烦恼，因此在欲界中，十八界全部具足。

色界中有十四界。是哪十四界呢？也就是除了香、味、鼻识与舌识界以外的十四界，香与味二者在色界中不存在，因为它们属于段食。想要转生色界，必须先断除对段食的贪执，否则不可能升到色界。色界不存在香和味的主要原因，是段食不存在。

段食是欲界众生维生的一种方式，所谓的“段”有切成一片一片之意，是触食、思食、识食、段食四种食物[31]之一。段食具有香、味、触，人们因为贪

[31] 四食：段食、触食、思食和识食。为维持今生寿命，长养器官而有段食；

执这种外境而享用，比如牦牛吃草，有香味、味道、接触三者，人们吃牛肉时，也会有香、味、触，这叫做段食。

若问：既然有香味触的食物称为段食，色界中也不应当有所触，没有段食的缘故。

所触不一定断，因为所触既有段食也有非段食，色界中虽然不存在成为段食的所触，却具有根等色与衣物等的所触。所以，转生到色界，不一定断除全部所触，只要断除段食的所触就可以，而身体接触天人的妙衣，以及天人的宫殿并享受时，仍然存在触。但是这种所触，根本不是欲界段食的所触。可以说，段食一定有所触，所触不一定是段食。

在色界，就算是有香与味的段食，也没有任何必要。世亲论师在《自释》中说：若无必要则不存在，鼻根和舌根也不应该具足，因为没有任何必要[32]。有部宗回答：舌根和鼻根有庄严的必要。世亲论师说，所谓的庄严并非由根显现。即使有庄严的必要，只显现舌头或者鼻身即可，而鼻子不是鼻根，只能称为鼻身；舌头不叫舌根，是舌身；眼睛不叫眼根，叫眼身。所以，是鼻身等作为庄严，并不是鼻根等来庄严。但有部宗一直认为，色界具足鼻根、舌根，只不过不起作用，这也是他们的一种特殊观点。

如此鼻舌二识也就不存在了，原因是它们的对

为长养能依心识，而有触食；为引生未来寿命而有思食；为成就未来寿命而有识食。——《藏汉佛学词典》

[32] （婆沙师说：）住此依彼静虑等至，见色闻声轻安俱起，有殊胜触摄益于身，是故此三生彼静虑犹相随逐。香味不尔，故在彼无。（论主难前师：）若尔鼻舌彼应非有。如香味境彼无用故。

境——香和味，在色界是没有的，所以没有鼻识和舌识。这以上色界具足十四界的道理已经讲完了。

十八界中，属于无色界的有多少呢？属于无色界的是意界、法界与意识界。为什么除此之外没有其他界呢？无有五根五境十种色界，因此，依靠五根五境产生的五识也就不存在。所谓的意界就是意根，它是存在的；法界包括很多，比如细微的受，受当中也有等持以及不苦不乐的舍受；细微的意识也具足。前六识灭尽后才产生意根，无色界本来不具足五识，为什么会具足意根呢？虽然不具足五根识，但是第六识灭尽无间阶段的意根应该存在。此三者可以增长无色界的烦恼。

无色界只具足这三界，其他十五界都不具足，对色声香味触的贪执必须断除，否则无法修成无色界的禅定。无色界禅定尤其所有世间善法当中，功德最大的法就是修有顶禅定，有顶在三界中是最高的。转生到有顶的时候，可以在八万劫中灭尽一切痛苦，这在第八品会有详细说明。

麦彭仁波切《智者入门》中说：无色界有细微想，比如有无边的想等。五蕴中有想蕴，想里面也分很多种。无色界当中有很多想，这些想包括在心所里。想和受包括在心所里面，其他心所包括在行蕴当中，行蕴包括在法界里，无色界中法界应该是具足的。有关法界和想之间的推理，大家也应该清楚。

由于无色界断除了对色法的一切贪执，也就不存在十色界，正因为无有十色界，当然就不会存在依靠五根和五境产生的五识界了。

下面讲有漏法、无漏法的差别。十八界中属于无色界范畴的，必定是有漏法，但一般而言，意、法、意识三界，由苦谛与集谛所摄则成为有漏法；若由道谛、无为法所摄，就成为无漏法，因此，此三界既有有漏法也有无漏法。

大家应该知道，有为法方面的全部是有漏法，但在道谛群体中也有无漏法，比如无漏五蕴[33]，无为法比如非抉择灭属于法界。识分为六种，其中前五识为有漏法，而第六意识的群体中也有无漏法，比如获得抉择灭时，在意识的群体中就成为无漏法。

剩余的十色界与彼等所生的五识界唯一是有漏法，它们是修断并且增长一切有漏烦恼之故。有部宗是这样认为的，色声香味触、眼耳鼻舌身，全部是有漏法，甚至阿罗汉和佛陀的身体，也属于有漏法，因为属于色法的全部是有漏法，属于智慧和无为法的称为无漏法。因此他们认为：对释迦牟尼佛的身体也不能皈依，而是皈依他相续中的灭尽智，这才是真正的无漏法。佛陀的身体属于苦谛，是有漏法，若对其皈依、恭敬、供养、顶礼，根本不能赐予悉地。而在大乘和密乘里面，对这方面的说法有很大差别。

十色界与五识界为什么是有漏法呢？因为它们是修道时需要断除的修断，并且可以增长一切有漏烦恼之故。

---

[33] 无漏五蕴：戒蕴、定蕴、慧蕴、解脱蕴和解脱知见蕴。

第十九课

思考题：

1. 什么是寻和伺？请举例说明。

2. 十八界中，对寻伺的分类共有几种？分别有哪些？

3. 请解释计度分别、随念分别和自性分别，并举例说明。

4. 为什么说无分别可以包括在自性分别当中？此二者不矛盾吗？请详细分析。

界之分类当中，前面已经讲了有见无见、有对无对、有记无记以及十八界分别属于哪一界的差别，还有有漏无漏的差别，总共五个问题。今天讲第六个问题：十八界中，哪些有寻有伺？哪些无寻有伺？哪些无寻无伺？……

丙二、有寻有伺等分类：

寻伺二者均有者，即是五种识界也。

最后三界有三种，其余诸界无寻伺。

世亲论师回答：从眼识到身识之间的五根识界，既有寻也有伺。除此以外，前述无色界有三界——意界、意识界、法界，也即根界最后的是意界，境最后的界是法界，识里面最后的界是意识界，最后三界有三种——有寻有伺、无寻有伺、无寻无伺。其余五根五境十色界，既没有寻也没有伺。

大家首先应该清楚什么叫“寻”和“伺”。下面讲心所的时候还会再讲，寻和伺全部属于心所，

寻是对外境的事物大概了知，比如知道此处有瓶子，这叫寻；详细了知事物的本体，这就是伺。麦彭仁波切在《智者入门》里也讲，那边有瓶子称为寻，详细了知瓶子上有无裂缝、质量如何等，称为伺。寻和伺，前者是笼统了知，后者则详细了知其本体。

既然寻、伺的本体均为心所，那十八界中，寻伺二者均有的是什么呢？眼识、耳识、鼻识等五识界，按照有部宗的观点都是有寻伺的。当然，眼睛看见的时候，眼识实际是无分别性的，这一点，因明和俱舍的观点基本相同。但此处的寻伺包括分别和无分别二者，表面上看，好像有分别的寻伺更合理，无分别怎么会合理呢？眼睛在见到远处时，眼识只是见到轮廓，在近处见到，则可辨别事物的详细差别，从这个角度来说，五根识也可以有寻伺。通过眼睛所得来的分别寻伺就更不用说了。因此，寻伺二者都具足的是五种根识。

最后意、法、意识三界的分类稍微有点复杂，根据《自释》等很多讲义的观点，可以有三种分类，即有寻有伺、无寻有伺和无寻无伺，比如四禅定中，初静虑有一个叫做粗分正禅，粗分正禅和欲界众生的意界和意识，以及除寻伺以外的所有相应法界，都是有寻有伺的。为什么叫有寻有伺呢？此处提出一个问题：我相续中有寻有伺，寻和伺自身不能再包括寻和伺，而除寻伺以外其他相应的心所，可以有寻有伺，因为寻、伺自己不能具足自己，比如人可以具足财产，财产不能具足财产，或者说，人不能具足人本身，否则，名言中也不合理。所以，

四十六个心所当中，除寻伺以外其他的四十四个相应心所，应该是有寻有伺的。作为欲界众生和初静虑粗分正禅的意识有寻伺，意界也有寻伺。这是第一种有寻有伺方面。

第二种，无寻有伺。一般来讲，禅定有六种、九种以及八种之分，在第六品和第七品中有详细讲解。总而言之，比如第一静虑分未至定、粗分正禅和殊胜正禅三种，这是根据禅定的深浅来分的。那么，无寻有伺是什么样的呢？欲界众生和初静虑粗分正禅的寻，以及初静虑殊胜正禅之伺以外的所有相应法，称之为无寻有伺。欲界和粗分正禅的寻是无寻有伺，因为寻自己本身已经具足，不可能再具足第二个寻，因此说为无寻，而伺必定具足。初静虑殊胜正禅的伺，因为伺自己本身已经具足，伺本身不可能有第二个伺，不能称为有伺，所以需要除开。

第三种无寻无伺，就像初静虑殊胜正禅的伺，本来寻就没有，而伺本身不会有第二个伺；第二静虑以上的意等，寻和伺都没有。禅定有八种过患，欲界有忧和苦、初静虑有寻和伺、第二静虑有喜和乐、第三静虑有呼和吸，而第四禅已经远离这八种过患，如此一来，二禅以上的意等和初静虑殊胜正禅的伺，寻和伺都是没有的，可以称为无寻无伺。其余的十种色界全部安立为无寻无伺。

十八界中有寻有伺者，即是眼识等五种识界，因为此五界向外观并与粗细相应。如果不是外观，粗细都不能取，因此五种识有寻有伺，粗大的了知叫寻，细微的了知叫伺，这是他们的说法。

最后的意、法与意识三界存在有寻有伺、无寻有伺、无寻无伺三种情况。首先讲有寻有伺：欲界与初静虑粗分正禅的意界、意识界，还有除开寻伺以外的所有相应法界，必定存在寻和伺，因而为有寻有伺。

其次是无寻有伺，欲界的寻、初静虑粗分正禅的寻以及初静虑殊胜正禅的伺以外的所有相应法为无寻有伺。此处，蒋扬洛德旺波尊者再次对为什么无寻有伺作了解释。初静虑粗分正禅的寻无有第二寻而必具伺，殊胜正禅断除寻思而必定有伺察，除伺以外的所有相应法均为无寻唯伺，而伺本来已经具足，不可能再具足第二个。

三是无寻无伺：初静虑殊胜正禅的伺察无有第二伺，第二静虑以上的意等是断除寻与伺之地，不相应法像得绳、同分、命根等，不具有寻伺二者，因而它们均是无寻无伺。剩余的眼等十色均是不相应法，绝对是无寻无伺。寻伺应该在心所方面安立，因此五根和五境不可能有寻和伺。

按理来说，在寻伺方面还有一个疑问，前面说五根识有寻伺，而佛经中明显讲到眼识等无有分别念，而寻伺属于分别念。这两种说法难道不相违吗？

世亲论师在下一颂中作了回答，佛经中说的五根识无有分别和此处五根识有寻伺，两种说法的角度完全不同。

在因明中互相辩论的时候，不能仅以某一部经典的言词来衡量，若将其执为真正最究竟的意义而

持之不放，是不合理的。尤其在解释佛经的时候，哪些是总说，哪些是分说，哪些是特殊的说法，哪些是针对某一点而说，对这些道理应该清楚。

现在很多人不具足闻思修行，尤其是对因明、俱舍等法门不了知，仅仅看到某一种说法，就认为是究竟的；或者虽然知道一点，但根本不了知究竟的密意和暂时的说法。实际上，有些观点是针对究竟密意来讲的，这时不能解释为不究竟，这样会误解佛教的意义；有些时候并不是针对某个问题，只是语句上相同，意义完全不同，对此应该仔细了解分析。所以，没有真正闻思的话，尤其是在面对因果或者现实的一些问题时，会存在很大的困难。

那么，佛经中说五根识无分别念，而这里又说五根识有寻有伺，这二者是否相违？世亲论师明确讲到，此处所谓的有寻有伺，是就自性分别念而言的；佛经中说眼识、鼻识等无有分别念，是从计度分别念和随念分别念的角度来讲。二者不会出现矛盾。

五种根识无计度，以及随念分别念，

计度外散意智慧，随念一切意回忆。

分别念可以分为三种：计度分别、随念分别和自性分别。什么是计度分别念和随念分别念呢？所谓的计度，是意识当中的一种智慧，也就是心向外散而观察，比如一切万法无常、一切万法不存在，或者“这是蓝色”、“这是白色”等，这种比较粗大、向外观察的智慧，叫做计度分别念。随念是用意识回忆往昔之事，也就是我们经常所说的回忆。五根

识不存在这样的计度分别和随念分别。

世亲论师《自释》中说："传说。分别略有三种。一自性分别。二计度分别。三随念分别。"大阿阇黎嘉哲论师解释说，世亲论师所谓的"传说"二字，指的是有部宗的观点，因为按照有部观点，将分别念安立为三种。世亲论师在《辨别五蕴论》中说，五根识不具足分别念，指的是不具足计度分别和随念分别，并不是不具足自性分别。《自释》里面也说："由五识身虽有自性而无余二。说无分别。如一足马名为无足。"本来马是有四只脚的，但一匹马只有一只脚的话，因为走路不方便，人们都说"这匹马没有脚"，其实并不是没有，还有一只，只是其他三只不存在而已。同样，眼识、鼻识等不具足分别念，并不是所有分别念不具足，只不过有部自宗所承许的计度分别和随念分别不具足。

因此说，五根识不具足分别的过失并不存在。这种说法与因明说法比较相近，眼耳鼻舌身五种是现量的根识，所谓的现量并不存在计度分别，但也属于心识，属于自性分别，而无分别可以包括在自性分别当中。

这里的自性分别与弥勒菩萨《辨中边论》里所讲的一样，如云："三界心心所，是虚妄分别。"眼识、鼻识等虽然没有明显的分别念，但这种无分别全部可以包括在自性分别当中。世亲论师也是根据这一点来宣说的。

这个问题还是很重要的。有时候说眼识、鼻识等无分别念，有时候说有分别念，那么，有分别念

是从什么角度来说的，无分别念是什么角度来说的，对这些问题需要详细分析。无上密法中的有些修行也是如此，有时说无有执著，有时说有执著。讲到无心的时候，有时说心一点也没有，有时说有心……到底从什么角度来说的，对这方面详细分析至关重要。

若有人问：经中说“诸比丘，眼识了知蓝色而并非有蓝色之分别”，如果五种识界有寻，不是与经中根识无有分别的说法相违了吗？佛经中讲得很清楚，眼识见到蓝色，但是无有“这是蓝色”的分别念，如果有寻有伺，不知道“这是蓝色”这一点肯定不合理。那为什么经中说眼识无有分别念，这里又说眼识、鼻识等具足寻和伺。

并不相违。一般来说，分别有自性分别、计度分别与随念分别三种，经中的密意是说五根识无有计度与随念分别，并不是说远离了自性分别。

到底三种分别是指什么呢？自性分别在下文心所中宣讲，此处不说。总而言之，所有的无分别都可以包括在自性分别念当中。

计度分别是指与意识相应、散于外境的智慧。五根识肯定不存在这种分别，它可以直接专注于色法，但这不叫散。所谓的散，比如认为“这是蓝色”、“蓝色很好”等。其实按大乘说法，眼识不一定具足真正的寻伺，但有部宗认为无分别也有寻伺，因此世亲论师在《自释》里用了“传说”一词，也是一种不太满意的语气。

随念分别是指不观待名称而唯念及意义之一切入定出定与意识相应的忆念。

五根识已经远离随念分别和计度分别，但并未远离自性分别。

第二十课

思考题：

1. 十八界中有缘、无缘的有哪些？

2. 有执受、无执受是什么意思？十八界中何者有执受，何者无执受？

3. 从大种和大种所造方面，十八界可以分为几类？

4. 十八界中何者为积聚之法？

下面讲世亲论师所造的《阿毗达磨俱舍论》。现在讲界的分类，麦彭仁波切的科判分了二十一种，其中前七种已经讲完了，今天讲第八种——十八界中有缘无缘的差别，也即哪些是有缘的，哪些是无缘的；还有第九个，哪些是有执受，哪些是无执受。

丙三、有缘等五类：

有缘即是七心界，以及法界之一半，

九无执受八与声，其余九界有二种。

十八界当中，哪些是有缘法？哪些是无缘法？

我们经常说“有缘分、无缘分”，此处不是这个意思，这里的有缘无缘，全部是从心和心所方面安立的。心和心所执著外境，称为有缘；未执于外境就叫做无缘。眼根虽然取外境，但不叫缘外境，所谓的缘对境，应该是心和心所的特法，心和心所趋入外境或者执著外境时，有一个专用名词，即称为缘。因此，可以说心或心所缘某一外境，却没有

眼睛缘某一外境这种说法，色法缘某一色法的说法就更没有了。

大家应该记住“缘”的含义，因为学《现观庄严论》或者般若的时候经常会引用。但是有些没有智慧的人，正在学《现观庄严论》的时候，认为俱舍更简单，应该多学俱舍；正讲《俱舍论》的时候，觉得学中观好，应该多讲中观。以前讲《大圆满心性休息大车疏》时，有些道友说：能不能讲《俱舍论》？这些人经常对正在讲的论典完全没信心，反而认为另一部法特别殊胜。这是修行中很大的一个违缘，因为正专注这部法的时候，魔众前来干扰，要求不要学这个，让你暂时重视其他法，这样一来，一旦错过这个机会，以后再想学也是不可能的事情。有些金刚道友可能与某种法很有缘分，但不管学哪一部法，最重要的还是要调伏自己的心，真正对佛法生起信心的话，所有的法都是有利益的、有用的。如果所学之法不能用于调心，哪怕学习无上大圆满，对相续也不一定有利。

此处讲“有缘等五类”，蒋扬洛德旺波尊者在这里的科判，不像麦彭仁波切分得那么细致。十八界中哪些是有缘呢？“有缘即是七心界”，这是在心王上分析。七心界当中，最后的意根或意界，与前面的识无有他体，这样一来，识蕴全部包括在心王当中，也即心王属于有缘。法界包括受想行、无为法、无表色，其中受想是心所，行蕴里面包括四十四个心所。此处“一半”并非真正法界的一半，而是说法界中有关心所的一部分，它也是属于有缘

的。除心和心所以外，其他十个半界——五根、五境十色界，以及法界的一半是无缘法。

颂词中讲到的第二个问题，哪些是有执受和无执受？有执受和无执受具不具足心，即被心相续所摄和未被心相续所摄。对此回答“九无执受”，十八界中有九法无执受，即七心界以及法界的一半，此时“法界的一半”算为第八个，再加上声音，此九法为无执受。“其余九界有二种”，其他九法有有执受和无执受两种。如若详细分析，五根五境中，声音包括在无执受里，其他九种既是有执受又是无执受。现在的五根和五根群体中存在的四境，均为有执受。按照有部宗的观点，未来和过去的五根，除声音以外其他的四境，称为有执受。实际上，过去未来的根，对现在来说是不存在的，也就不应该出现有没有执受的概念，但有部宗却承许这种特殊观点。

若问：十八界中有缘法有哪些？无缘法有哪些？有缘即是七心界，彼等缘对境而执著之故。为什么是七心界呢？因为七心界缘各自不同的对境而执著。意识虽然无有真实对境，意根真正所缘的对境并不存在，但其对境却成立为相续，以此原因而安立。法界的一半即一切心所，也是有缘法。

剩余的五根五境，加上法界的一半——不属于心所的虚空等，还有不相应行——得绳、同分、命根等，这十个半界属于不相应法，因而成立无缘。

十八界中有执受的有哪些？无执受的有哪些？既是有执受又是无执受的有哪些？或者说，有心的

是哪些？无心的是哪些？二者皆具的有哪些？

无执受即未被心执受的有九界。是哪九界呢？也就是所说的有缘七心界及法界的一半——八无碍界以及声。为什么叫无执受呢？因为自己是心，不可能再具足心。

所谓的有执受和无执受，就是指具不具心。自己是心，则不可能具足心，比如财产自己不能说"具足财产"，具牦牛的有哪些呢？不能说：牦牛具足牦牛。有执受指具有心，因此，不能以一体的方式来说：心具足心。

那么，不具足心的有哪些呢？七心界和法界的一半——无碍心所，再加上声音。前文讲到声音分有执受所摄和无执受所摄两种。这里为什么说"声音属于有执受"呢？前文主要从大种所造的角度来讲，此处，声音自己包括在无心当中，因为声不具足心，有这种差别。

眼等五根、除声音以外的色香味触九界，既存在有执受又存在无执受。当下的五根以及现在根群体中存在的色等四境是有执受。《自释》也说，有执受和无执受是具不具足心之意，其他九种具足有执受和无执受，现在的眼根、鼻根、耳根等，都可以具心，也即眼根具足眼识，眼根群体中存在的微尘——色香味触都具足心，其余皆可类推。

过去、未来存在的眼等五根，以及为相续所摄并是现在之法的色等四境，也是有执受。这完全是有部宗的说法而已，未来的眼根如果真正存在，则

现在可以被心摄受，未来的为什么不能呢？无有差别。但有部宗的说法就是这样，过去存在，未来也存在，只是存在的方式不同。这种观点，大乘唯识宗认为不能成立。

但除了根本身体之外的须发、指甲、血液等，以及不被相续所摄的法是无执受。头发具足心、指甲具足心，这种说法是没有的，血液等也无有感受，世间人们也是，一般对指甲跟手指的执著完全不同，认为头发不是自己的身体，它是没有执受的。这里面的差别也是这样区分的。

这里“执受”的意思是，对自己的根等色法有利有害，结果会产生苦乐的感受，并作为心与一切心所的所依，也就是世人所说的有心。

八无碍与声这九界唯是无执受，七心界自己是心，不可能具足第二个心。眼等五根绝对是有执受，也唯是有执受，四境既是有执受又是无执受。

下面分析大种所造和非大种所造。

所触大种大所造，剩余九种色法界，

大种所造无表色，十种色界即积聚。

若问：十八界中是大种与大种所造的有哪些？不是大种与大种所造的有哪些？

所触既有大种也有大种所造，因为所触中的地等四大是大种性，柔软、冷、饥等七种由四大作为因所造。除掉所触，剩余的眼等九色唯一是大种所造，法界的一部分无表色也是大种所造，因为所说的“一

切大种作为因，彼者称为无表色”，已说明了无表色为果色。余下的七心界，除去无表色以外的法界既不是大种也不是大种所造。

所以，所触有大种和大种所造两种；触以外的九色界以及无表色，不是大种而是大种所造；七心界以及除无表色以外的无为法等法界，既不是大种也不是大种所造，从这三个方面进行分析。

那么，十八界中哪些是积聚的呢？眼等十色界绝对是极微积聚的法，剩余的八界不是极微积聚。

此处“积聚”是微尘积聚的意思。比如无表色，表面看来，无表色应该是积聚的，包括在色法当中，但它不是真正的微尘所聚，不包括在色界里面。所以，除眼等十种色界以外，其他八个界均不是极微积聚之法。

第二十一课

思考题：

1. 十八界中，哪些是能断，哪些是所断，哪些非能断所断？

2. 关于身根是否是所断有何不同说法？

3. 所烧、能称是哪些界？能烧、所称是哪些界？

4. 十八界如何安立三生？

《阿毗达磨俱舍论》里面，现在正在讲界之分类。

能断以及所断者，即是外之四种界，

如是所焚与能称，能烧所称说不同。

这个颂词中，主要从三个方面来讲，即哪些是能断、所断之法？哪些是能烧、所烧之法？哪些是能称、所称之法？

十八界中既是能断也是所断的法，共有外色香味触四界，同样，所焚与能称也是这四界。像木柴一样，可以燃烧的法就叫做所烧；用来称量物品的工具就是能称。而能烧和所称，能烧如火一样，所称即所称量的法，对此二者有不同说法。

若问：斧头砍木柴，斧头即能断，木柴是所断。那十八界中如斧头般可以作能断的有哪些？如木柴般可以作为所断的又有哪些？

这种问答方式的讲法特别好，首先提出疑问后，颂词已经作出回答：如斧头般的能断与如木柴般的所断，是外界的色香味触四界，不论色香还是味触，

以此法均可断掉他法，因此可以称为能断，其本身也可以是所断。而诸根则如光芒般清澈，因此既不是能断也不是所断。有部宗认为，诸根当中，有些像胡麻花、有些像平行的针……全部是透明清澈之光一样，不能分开、无法割断，也不存在能割断它们的法。

眼耳鼻舌四根不能断很容易了知，但是身根，有些人认为：一只手断了以后，手还在动，那是不是手上还有一个根？身根会不会断了呢？有部宗的观点认为：手被砍断的时候，身根并未断掉，因为身根在自己的身体上面，手在动只说明能遍的气或风尚未消失，其上并不存在身根。

嘉哲论师在讲义中说：身体断掉的部分应该存在身根，比如有人鼻子断后，可以重新接上，之后同样有感受。世亲论师在其他注释里说：这种说法不合理。若所断的身体上真正有身根，那么在它断掉以后应该仍有触觉，但断掉的手、鼻等无有触觉了，而重新接上后，只是再次与原来的身根融为一体。

有人提出疑问：这也不合理。因为蚯蚓等身体被割为两段后，两边都有生命，说明身根断了，并且两边都有感受。

身体切成两段，按理来说，不存在生命的另一半身体会死。《前世今生论》中说，并不是由一个众生变成两个众生了。听说很多人有这种经历，在挖地的时候把蚯蚓中间割断了，把两段身体分别埋在土里，过几天两个都是活着的。那是不是原来的一个众生变成了两个众生。如果变成两个众生，或

者说变成两个众生的身触，不是有两个身根了吗？不能如此承许，《前世今生论》中讲到，中阴身的数量不可思议，就像空中微尘一样多。蚯蚓刚刚被割断死亡时，其他众生在很快的时间中进入它的身体。因此，原来的一个众生不可能变成两个众生，因为众生只有一个生命，不可能将生命一分为二，但是在原来的身体中，可以有其他中阴身进入。就像有些还魂师或者夺舍修法一样，原来的身体刚刚舍弃时，另一个众生可以进入他的身体。

总而言之，有部宗认为包括身根在内的有色五根，既不是所断也不是能断，这样说比较合理。此处也有些不同宗派的说法，但前段时间我们再三讲了，有部宗的有些观点，大家也是不得不承认的。此处应该这样承认，透明的诸根既不是能断也不是所断，但我们也不知道舌根到底可不可以断掉，既然他们认为不能断，这样承认也可以，因为这是通过教证衡量的。实际上，鼻根到底是否存在？真正像大乘所说的，这只是心识的种子习气？还是有部宗所说的，是真正透明的色法呢？这方面只能根据教证来推测。但有部宗始终认为诸根是色法，虽说是色法，但不能断掉，就像无表色一样。

所谓的“断”，是指截断有为法的相续，诸根的相续无法断开。有部宗认为：眼等五根的相续无法断开，色、香、味、触都有相续，声音却无有相续。所谓的声音无相续，从发音位置或者身体里发出的声音，全部是从四大的身体中产生，声音没有自己前面的刹那产生后刹那的过程，因此他们说声音无

有相续。麦彭仁波切在《智者入门》中也讲：声音没有相续。有些人发出声音，到我耳边听到，这中间有一个过程，声音应该有相续吧？这是一种邪念，实际声音不存在相续。有关声音是否有相续方面，下面还会论述。

七心界与法界这八种无碍界无有身体，也就不存在聚合了，因而它们既非能断又非所断。能断所断需要有微尘聚合，因而八无碍界中有关心识方面是无法断掉的；心和心所以外的无表色还有无为法，没有说能不能断开。不过有部宗认为，虚空可以断开，但他们认为空界和虚空是不相同的，并从五个方面进行分析[34]。

色香味触外四界，如同既是能断也是所断一样，被火所烧，能用秤称量的也是此四界。比如一块糖，若投入火中，糖的颜色、香味、甜味等全部都会消失，变成灰尘以后，触觉也会没有；能称就是能称量的工具，其本体以色为主，香味触也应存在。

对于能所的关系应该知道，过秤的物品叫做能称，物品的重量叫做所称；能烧是火，所烧是木柴；能吃是吃者，所吃的是饭。

上述四种界，在所烧和能称方面无有差别，但对能烧和所称的说法有所不同。

有些人说：能烧唯一是火，所称唯一是重量，能烧与所称二者唯一是所触。用四大之一的火大，

---

[34] 《大毗婆沙论》七十五卷九页云：问；虚空、空界、有何差别？答：虚空、非色；空界、是色。虚空、无见；空界、有见。虚空、无对；空界、有对。虚空、无漏；空界、有漏。虚空、无为；空界、有为。

可以烧其他色香味触，触里面有因触和果触，因触有四大，其中唯一的火是能烧；果所触包括轻重，而重量指的就是轻重，所以，能烧与所称二者全部是所触。这种说法比较合理。

另有些人说：并不是唯一的所触，而是外四界。对此众说纷纭，莫衷一是。不过这种说法似乎与所触的概念相违，比如称一块糖，重量应该在所触里，但色、香、味当中，有的是眼根的对境，有的是鼻根的对境，有的是舌根的对境，全部混为一体不是很合理。因此满增论师也说，世亲论师《自释》中对此虽未作任何破立，但能烧和所称是所触，这种观点比较合理。

还有一种想法，比如能烧是火，在火的群体中也有色、香、味存在。因为一般欲界所有色法都包含八微，火的群体中只不过不明显而已，表面上看是火大，实际火大群体中也有色、香、味等，可以称为能烧，这种说法也不相违。我们平时经常会说：用火烧了这块木板。实际火的群体元素中应该存在色香味等，与火起作用时，火成为能烧，色、香、味等同时成为能烧。

这种分析方法，在其他讲义中倒是没有见到，但是这样分析起来，能烧应该不仅仅是火，上述四界称为能烧也是不相违。大家可以慢慢分析一下，这个问题稍微有点难懂，希望好好想一想。

丙四、三生之分类：

产生有三种：异熟生、长养生和等流生。它们

分别是怎样的呢？这个概念大家应该明白。

不观待今生的任何因缘，仅以前世因缘而产生，就称为异熟生。比如前生造善业，现在会转生为人的身体，在果报已经成熟的此刻，不论这个身体好不好都已无法改变，因为这与前世的善业、恶业有关系。我们经常说：异熟果报现前。所谓的异熟因，只有善业和恶业。下面讲因缘的时候还要讲，作为异熟的因，或者是善或者是恶，除此以外不存在无记的异熟。而异熟果必定为无记，不可能有善和恶两种，比如现在身体的因，或者是善业，或者是恶业，身体本身处于无记状态，它的本体不可能是善和恶。异熟生就是不观待今世因缘，而由前世善因或恶因产生的果。

所谓的长养生，不观待前世的因，即生中依靠饮食、睡眠或者禅定，还有吃营养药等长养身体。现在很多人，不承认前世的异熟因，只承认现在的长养生，整天为了身体打扮，做各种各样的人工手术，这些都可以包括在长养生里面。

有部宗说：对身体来说，异熟生起最重要的作用，属于内因；长养生起辅助作用，属于外缘。比如身体最中心的力量就是异熟生，而睡眠特别好，身体就开始胖起来了。戒律说睡眠和身体的轻重有不可分割的关系，二者都有愚痴性的关系，因为特别喜欢睡眠就会发胖，特别胖的人也很喜欢睡觉，它们之间有一定的关系。因此说，异熟生在肉身里起最根本的作用，睡眠等长养生对外在起作用。

有些外道认为：一切都由世间造物主所造。但

佛教徒并不是这样承认的，也不承许偶然产生的观点，如果说什么都是前世业力现前并不合理。比如身体生病，有些病确实是前世的异熟果，现在吃药、打针或者念经等，不一定能改变。还有些人长相特别难看，不管你愿不愿意，都无法改变，这是异熟果报现前。异熟果不可能随因缘而改变，无论你想或不想，都只能如此，这就是异熟果的特点。但是通过长养生，即生中可以有少许改变。

在讲同类因、遍行因的时候会讲到，前刹那产生后刹那，除加行道最后获得见道刹那的心以外，其他一切有为法均可承认为等流生。此处的等流生和四果里的同行等流果、感受等流果有点差别。此处所说的等流生，是指一种法不断产生它的本体，这叫做等流生。

十八界中，三生都具足的是哪些？哪些只具足一生？哪些具足两生？

异熟生与长养生，即是内在之五根，

声者非为异熟生，

内在的眼耳鼻舌身五根，既是异熟生也是长养生。因为现在的眼根、鼻根、耳根等，全部与前世有关系，前世造善业，即生成熟人的眼睛，眼睛也很好；前世造恶业，即生会变成饿鬼的眼根。它们也是长养生，因为通过敷眼药或者戴眼镜等，会对眼睛有利益。如果说：都是前世的业报。不保护自己的眼睛，这是不对的，对五根应该通过不同方法进行保护。其实五根也应该有等流生，比如耳根，

第一刹那的耳根产生第二刹那的耳根，这可以称为耳根的等流生。但颂词里为什么没有安立呢？因为这种刹那刹那的产生，可以包括在异熟生或者长养生中，因此没有单独安立。

十八界中，五根具足长养生和异熟生，声音不是异熟生，它不会由前世的善业或恶业产生。

有些注疏中提出疑问：以前释迦牟尼佛在世时，有一位叫做桑顿的人，声音特别好听。人们问佛：为什么他的声音如此好听？释迦牟尼佛说：在迦叶佛时期，他曾在佛塔上挂了声音悦耳的小铃铛。以此果报，即生的声音非常好听。

释迦牟尼佛《百业经》等经典中说，以前在诸佛菩萨前供养妙音，后世会有很动听的声音。上师如意宝也讲过：即生用悦耳的声音作供养，来世一定会有很好听的声音。因为我以前没有在僧众面前好好唱诵供养，所以声音很不好听。上师在显现上是这样说的。

既然如此，是不是声音也有异熟生呢？《俱舍论》的有些注疏里回答：声音不是异熟生，但声音的来源——喉咙是异熟生。因为人的身体是异熟生，比如以前我造善业，对佛塔供养、赞叹，即生先以异熟善业成熟我的身体，喉咙很好的话，喉咙里发出的声音也会很好听。就像铁匠做的乐器，乐器做得好，人们使用它可以发出动听的声音，但声音不是铁匠发出的，铁匠只是做了乐器。声音不是异熟生的原因也是如此。身体是异熟生，由身体发出的声音很好听，所以，佛经只是间接说了异熟生，《俱舍论》

则直接讲到声音不是异熟生。

等流生及异熟生，即是八种无碍法，

其余则有三种生。

既是等流生也是异熟生的，有七心界和法界这八种无碍法。人的七种识是以前造善业即生成熟的，地狱里的识是造恶业成熟的，受、想、行里的心所也是同样，所以八种无碍法是异熟生。等流生是指前前刹那不间断产生后后刹那。

前面讲了五根、声音，还有八种无碍法，剩下的色香味触，有异熟生、长养生、等流生三种。比如人相续所摄五根群体中的色香味触，包括三种生；相续未摄受的色香味触，既没有长养生也没有异熟生，但应该有等流生，因为前面的刹那作为后面刹那的因。总体来说，色香味触四种，可以有等流生，也可以有异熟生和长养生。

若问：十八界中哪些是异熟生，哪些不是异熟生？

眼等内五界是异熟生与长养生，原因是善趣与恶趣的根依靠善不善有漏法而产生，故为异熟生；依靠长养之因的饮食、涂抹、睡眠及等持可以增长，故为长养生。

麦彭仁波切说：饮食、涂抹、睡眠及等持，是身体长养的四种因。想要身体庄严，就像有部宗讲的一样，内在属于异熟产生，大的方面无法改变，但外在涂抹护肤品，通过饮食、睡眠，令身体更加

光泽。现在的有些大官员，肚子特别大，这就是长养生。有些修行人等持特别好的时候，对身体、气色等很有好处，这也是长养生。这些并非全是今生的因，也不都是前世的因，而是二者互相结合，这一点非常重要。

有关异熟方面的问题，玉陀医师所造的医书里也讲过，人生病的原因，有一部分是前世造业，有一部分是即生饮食不调等。有些人认为：念一点经起不到什么作用。他根本不知道异熟因的作用，认为三宝加持马上就要见效，否则就说三宝的加持不灵，开始诽谤。因果方面的道理，在第四品会详细讲，这里仅仅从身体方面涉及一些。

声界不是异熟生，因为异熟被不相应法中断后就不会再继续产生，并且只是想一想也不能产生。声音在想唱、想说的时候，就可以发出来，但异熟生并非如此，比如牦牛的身体，不能想变成其他身体就变成其他身体，怎么想也无法改变事实，这说明是异熟生。

《俱舍论》对因果、心识、前世后世等很多方面，从因缘的角度分析得非常细致。在座的有些人，在学校里也许对前世后世、人的身体等有些研究，但最关键的，就是要承认前世后世、业因果的存在。如果想在这方面生起定解，学习《俱舍论》很有必要。很多人认为：佛教研究万事万物不是很透彻，只是讲般若空性方面比较有特色，对形形色色的万法研究得不是很究竟。其实你真正通达《俱舍论》的话，会发现它已经涉及到生物学、心理学，还有世间很

多的常识。

声界可有长养生与等流生，因为体力增强声音也会变得响亮高昂，故为长养生，并以语有表色具染遍行因所生。遍行因下面还会讲，它也是同类产生的。众生的一切声音都是以前面的同分、同类产生后者，故为等流生。

七心界与法界此八种无碍界，是等流生与异熟生，它们是由同类因与遍行因以及异熟因所生的缘故。这八界无有长养生，因为它们不存在积聚，也就没有色法的长养。

对此有人可能会想：心应该有长养生吧？比如饮食比较好的时候，心情也会好。这种说法是不对的，饮食不是直接对心起作用的因。睡眠充足或者饮食精良，对身体会有改变。而身体是心的所依，所依身体受到损害或者有所利益时，能依心也会受到相应的影响，并不是饮食一改善，心马上就改变。因为长养生是在微尘上安立的，而心不存在积聚微尘的概念。

剩余的色、香、味、触四界，既是异熟生也是等流生，又是长养生，凡是于长养生群体中存在的都是长养生，凡是于异熟生群体中存在的都是异熟生，凡是不为相续所摄的都是等流生。就像石头不是众生相续所摄，因此没有长养生、异熟生的概念和说法，只有等流生。

第二十二课

思考题：

1. 意、法、意识三界，在承许是否为等流生方面，有何不同情况？请详细分析。

2. 具实法与无漏第一刹那分别是何界？

3. 眼根与眼识在得法方面有几种类别？分别是怎样的？

丙五、具实法等五类：

具有实法唯一界，最后三界刹那性，

眼与眼识界各自，一同之中亦获得。

此处涉及三个方面的问题，哪些是实法，哪些不是实法？最后三界是刹那性的，那它属于等流生还是非等流生呢？眼根与眼识在得法方面有几种分类？

从颂词字面来解释，具实法的只有一法界，其他十七界全部不是实法。有关这方面，有部宗和经部宗的观点不同，有部宗古代个别论师，也叫做毗婆沙师、毗婆沙宗，因为《毗婆沙论》又称为《有实论》，他们认为：实法永远是恒常的，就像无为法。经部宗则如《释量论》中所讲，能起功用的法称为有实法。但在这里，有部宗认为实法只有一界，即法界，其他十七种界都不是实法。

最后意、法、意识三界实际是刹那性的，但也

有非等流生的情况。比如苦谛法智忍[35]也就是见道的第一刹那并非等流生，除此之外的其他情况下，这三界均属于刹那性的等流生。

第三个问题，眼与眼识界各自都是不同的，比如先得眼识后得眼根，还有先得眼根后得眼识，眼根、眼识同时得，眼根和眼识均不得，共四种分类。

若问：十八界中哪些具有实法呢？十八界中具有恒常稳固实体的是法界的一部分——无为法，无为法是实法。颂词中说“具有实法唯一界”，似乎法界全部是实法，但这里面只是一个总称，比如一个人，以此只能代表他是一个人，但这个人到底是谁、具足什么特征等，并未具体说明。这就是用总称来代指别称，法界有七种，实际法界的一部分——三无为法才是实法，受想行以及无表色不是实法。

按有部宗的观点，实法有四种：一是恒常稳固而存在；二是能起作用，如有为法的地水火风等；三是自然而成；四是此外他法。此处是就第一实法

[35] 于见道观四圣谛而生无漏之法忍、法智，名曰十六心。一、苦法忍，即断欲界苦谛下见惑之智。二、苦法智，即断苦惑已，而证正理之智。三、集法忍，即断欲界集谛下见惑之智。四、集法智，即断集惑已，而证正理之智。五、灭法忍，即断欲界灭谛下见惑之智。六、灭法智，即断灭惑已，而证正理之智。七、道法忍，即断欲界灭谛下见惑之智。八、道法智，即断道惑已，而证正理之智。九、苦类智忍，即断上二界——色界和无色界苦谛下见惑之智。十、苦类忍，即断苦惑已，而证正理之智。十一、集类忍，即断上二界集谛下见惑之智。十二、集类智，即断集惑已，而证正理之智。十三、灭类忍，即断上二界灭谛下见惑之智。十四、灭类智，即断灭惑已，而证正理之智。十五、道类智忍，即断上二界道谛下见惑之智。十六、道类智，即断道惑已，而证正理之智。此十六心中，前十五心为见道，最后道类智一心摄于修道。信难信之理而不惑叫做“忍”，施于所观之法而忍许叫“法忍”，依此忍许而离惑明理之智叫“法智”。

而言的。

除了法界以外，剩余的其他界均是有为法，无有恒常稳固的实体成立。此颂中所讲的实法，是恒常稳固不变的。当然，只有无为法才具足这一特点，其他法不具足。既然指第一种实法，那肯定是恒常、不能有变化的实法，其他十七界，再加上法界的一部分——受想行以及无表色，都属于有为法。

再者，这些界中苦法智忍的第一刹那中具足的意、法、意识此最后三界是无漏法。比如四谛都有法智忍，也即先在欲界断除苦谛见断，并获得法智忍，然后色界、无色界断除苦谛见断，之后三界次第断除四谛其他所断。虽然凡心和心所都应该是同类，属于等流生，但四谛中苦法智忍的第一刹那中具足的最后三界——意、法、意识，是见道的缘故，属于无漏法，而世间胜法位以下均是有漏法，苦法忍的前面无有无漏法。因此苦法智忍的第一刹那比较特殊，因为从原来的有漏法变成无漏法，也即凡夫地的心心所于此时获得见道，其前刹那的因既不是等流也非同类，故而不是等流生的刹那性，只是时际刹那，从第二刹那以后可以称为等流生，属于成事刹那，。

也就是说，苦谛法智忍的第一刹那无漏法，属于时际刹那。所谓的时际刹那，下面讲时间的时候也会讲。比如一弹指分为六十刹那，其中一刹那称为时际刹那。苦谛法忍除第一刹那是有漏产生无漏而非等流生以外，从第二刹那之后全部是等流生，以前前无漏因可以产生后后。

前文讲到“等流生及异熟生，即是八种无碍法”，只是从一般情况下来讲，这里所讲的显然属于特殊情况，因为无漏第一刹那的意等三界与法界无为法不属于三生。

无漏法第一刹那的意等三界，还有法界无为法都不是三生，因此一般当中也有特殊情况，这是叙述。“最后三界刹那性”这一问题，希望你们翻阅其他讲义，尤其要看一看《自释》怎么样说。我在前面颂词当中已经讲了大概的意思，现在注释上也已经讲了，再去翻阅《自释》和其他讲义，可能好懂一点。

我想如果没有比较易懂的注释，你们理解起来会很困难。这次翻译《俱舍论》的时候，几乎没有用“之乎者也”这种古词，因为佛法本来比较深奥，很多人对佛教的基础不是很稳固，本论的名词非常多，再加上古文，恐怕很困难。以前翻译《大幻化网总说光明藏论》《直指心性》的时候，总觉得文言文比较舒服，但后来越来越觉得翻译得太古了，佛教方面非常深奥的道理，用古文很不好理解。

本论在这里算是比较易懂的，有些知识分子也许觉得语言太简单，没有成语等好听的语言作为修饰。但我觉得以这种方式更易懂，本来俱舍的意思就比较艰涩，再加上古文，就像唐玄奘的《自释》一样，有时候似懂非懂，有时候稍微懂一点，看起来特别费劲，有这种感觉。

若问：本来不具备眼界而重新获得，眼识界是否也重新获得呢?

关于这个问题，有四种类别，即先得眼识后得眼根、先得眼根后得眼识、眼根和眼识同时得到、眼根和眼识均得不到。这里掺杂了一些有部宗的观点，与现在的实际情况稍有不符，但有些地方，我们也不得不如是承认。

所谓的“眼与眼识界各自”是指前两类，其中第一类——先得眼识，后得眼根：转生欲界后次第获得眼根，善法与有染的眼识在以前就已获得了。

很多人认为：不可能吧，眼识依靠眼根而得到，怎么会先得眼识呢？

有部宗有一种特殊观点，本论为了便于理解，经常用“得绳”，其他译本里面说“得”。有部认为：未来、过去、现在三个时间成实存在，如此一来便成立了“得绳”，此宗的很多不同说法也就出现了。

此处第一类：先得眼识，后得眼根。比如色界第一禅的众生，在转生到欲界的时候，眼耳鼻舌身诸根次第获得，而眼根还未得到之前，善法和染污的眼识已经先得到了，因为转生时眼识未来的得绳提前已经具足。

一般来说，眼根还未得到，眼识不可能提前得到，比如入胎时，胎中有七种住胎过程，凝酪等前面几个阶段，眼根尚未形成。《上师心滴》中说，眼睛、鼻子等在七七四十九天以后才逐渐形成。但有部认为：中阴身在刚刚入胎结生时，眼根还未得到，即生中善和恶的眼识，比如造善则获得人的眼识，虽然真正的眼识在人出生以后才有，但是眼识的得绳

提前已经存在了。

有部所承许的得绳，就像唯识宗认为的习气一样。比如我未来要见色法，见色法的眼识在母胎时就有，唯识宗说这是未来的习气种子，有部宗说是未来产生之法的得绳。根据随理经部宗的观点：眼识依靠作意、外境、眼根三缘聚合才能产生。因明观点也如此承认，但有部宗的这种特殊说法，大家应该了解。

第二类，先得眼根，后得眼识。二禅以上只有依靠现前一禅的眼识才能看色法，而色界本来即具足诸根，因此眼根以前就已获得。比如第一禅有眼根也有眼识，二禅以上有根，但没有识。在见色法的时候，二禅以上因为不具足眼识和鼻识，必须要借用第一禅的识。有些人认为：这不可能吧，要见色法的时候马上到一禅去，能不能借个眼识？这倒没有必要。因为他们只要心一专注，就能获得一禅的眼识。就像欲界中的有些众生，要显示神通就必须用四禅的禅定境界，否则，想见到中阴身或者显示神变，以欲界心根本无法成功，因为欲界心很粗大。同样，二禅以上已经有眼根，但无有眼识，在见色法时，必须借用一禅的眼识才能见。

这不是《俱舍论》的特殊观点，所有宗派应该都是承认的。比如转生到二禅、三禅的天人，先获得眼根，后来见色法时，通过入第一禅的定，借用他的眼识，就像欲界众生想见到中阴身时，需要用四禅的禅定一样。

第三类，眼根眼识同时得。眼根与眼识界也有

一起获得的，诸如从无色界死堕后转生到欲界与一禅天。在无色界时，既没有眼根也没有眼识，在无色界死后转生到欲界或者一禅时，于转世中阴当中同时具足诸根，善法与染污性的眼识未来得绳也出现在那一阶段。《俱舍论》中讲到本有、死有和转世中阴，从转世中阴开始，眼根具足的同时眼识的未来得绳也具足，所以可以说同时产生。

第四类，眼根与眼识均不得。“亦”字是指除了前面三类以外的情况，诸如无色界转生于无色界。无色界众生死后，还未形成眼根时马上又转生到无色界，这样一来，眼根与眼识都不会获得。

第二十三课

思考题：

1. 十八界中内界、外界是哪些？

2. 什么是有依与相应？

3. 为什么法界唯一是有依？

4. 除法界外，余界有依与相应的情况是怎样的？

十八界当中，哪些是外界？哪些是内界？哪些是有依界，哪些是相应界呢？

内在十二除色等，所谓法界为有依，

余者相应亦有依，不做与做自之事。

除色声香味触法属于外法以外，其他十二种均属于内法。十八界中，意识对境的法界，属于有依界，除法界以外的十七个界，既有相应也有有依。那么，相应和有依到底如何区分呢？不做自己的事情叫相应法，做自己的事情叫做有依法。

什么叫有依？什么叫相应？没有正式宣讲注释之前，给大家简单介绍一下。有依，可以叫有依根、有依界，或者也可以称为有依处。正在做自己事情的法，就称为“有依”。比如眼根正在做自己事情的时候，叫有依眼根。眼睛正在见色法时，其他的色法或者其他根未起作用，因为没有做自己的事情，这时的根称为相应根，色称为相应色。所谓的有依和相应，在大乘和小乘的《阿毗达磨》当中都是通

用的名词，因此必须清楚它们的含义。

在这里，相应与前面所说的相应有点差别，前面所说的相应是指同一个时间中心和心所相应，比如心王出现的同时心所也存在，这叫做心和心所相应。这里的相应是与它同分。有依和相应，唐玄奘分别翻译为同分与彼同分，其他的古译本说“与彼相同”。

对于相应和有依，颂词也说主要是做不做自己的事情来安立的。做自己的事情叫有依根，不做自己的事情称为相应根。比如晚上睡觉的时候，眼睛没有去看色法、耳根没有听声音、鼻根和舌根都没有取自己的境，这时的根就叫做相应根；正在起作用的根叫做有依根，这是从根方面来分。

从境方面分，外境正在产生自己的根识，比如外境色法正在起产生眼识的作用，这种色法称为有依色，此时没有产生耳识的声音，因而叫做相应声……依此类推，六根六识以及除法界外的五境，都有起作用和不起作用两种情况。

这是在《俱舍论》中经常遇到的问题，麦彭仁波切在《智者入门》中讲得比较细致，大家应该懂得，什么叫做有依，什么叫做相应。唐玄奘在《自释》里，有依翻译为同分，相应翻译为彼同分，但是现在比较新的译文都翻译为有依和相应。我也是根据现在的译法翻译的，因此与唐玄奘原文有一点差别。

此处有一个疑问：每个法都会做自己的事情，比如色法会产生自己后面的一刹那，或者成为其他

法的对境，可以做很多事情，那是不是所有法全部变成有依法呢？

不会有这个过失。《自释》里面讲得比较细致，此处的做事是根识取外境方面来讲的。比如听声音是耳根的事情，鼻根闻气味、舌根品尝味道、身体领受触感，这是每个根各自的事情。眼识见外境色法，耳识的事情是听声音……这些是识的事情；外境方面，产生眼识是色法的事情……依此类推。所以，十二处各自有各自的对境，如同缘碍、境碍、障碍中的境碍，就像钻入网里面，唯一取这一个境，其他境不能取，此处也是如此，根据根境识之间的关系来分，它们之间互相起作用，叫做有依；没有起这种作用，称之为相应。

此处说，十八界中哪些是有依呢？法界唯一是有依，除法界以外其他的十七界，既有相应也有有依。有依和相应之间的关系，学习《俱舍论》的时候必须通达，这样在分析后面的问题时会比较简单。

若问：十八界中有哪些是内界？除色等六境之外的十二界。为什么叫内界呢？由众生心相续所摄而称为内界。比如六识是心相续所摄，六根也是众生相续所摄。未由众生相续所摄持的根，是不可能存在的。因此，十八界中除色声香味触法以外，其他十二界是内界。由此也可了知，色等六界是外界。

这里内外的意思是指是否为众生相续所摄，众生相续所摄，就叫内界；众生相续没有摄受，叫做外界。并不是像数论外道和胜论外道由遍计执著所说的“有我是内、无我是外”，他们认为：不论常

我还是神我，凡是有我就属于内；除我以外的地水火风等法，称为外法。这种说法并不合理。

十八界中哪些是有依？十八界中只有法界是有依，因为法界做自己之事，无论圣者还是凡夫，都做产生他们意识的事。这里所谓的“做事”，并不是某个人做事——吃饭、吃馒头、吃麻辣豆腐，不是真正用手来做事情。比如眼根正在取外境色法时，这叫做眼根做事情；眼识了知外境色法是什么样，这是眼识做事情；依靠外境色法产生它的眼识，叫做色法在做事情。十八界中唯一的法界始终在做事情，因此，七法界唯一是有依法，除法界以外的其他法，不仅是有依也是相应。

有部宗不承认自证，而是承认两刹那认识诸法，因为对于诸法无我之心的对境，第一刹那照见除了自心识及与之一起出现以外的法。自证是指自己明知自己的心，有部宗承认心识实有，因此不承认自证。他们认为：在一刹那间了知所有法不合理。因为第一刹那不可能知道自己的心，想要了知万法，必须要二个刹那，也即第一刹那照见除自心识及与之一起以外的法，第二刹那以回忆的方式，了知自心及与心一起产生的法[36]。有部宗认为：如果承认自证，就变成一刹那间认识诸法了，实际并非如此，因此法界恒常是有依。余下的十七界既是相应也是有依。其原因是相应法不做自己之事，“亦”字表明也具有依。

---

[36] 《自释》：“由诸圣者决定生心观一切法皆为无我，彼除自体及俱有法余一切法皆为所缘，如是所除，亦第二念心所缘境，此二念心缘一切境无不周遍，是故法界恒名同分。”

一位比较出名的格西造的《俱舍论庄严疏》中说：颂词里说的法界是有依法，其密意指法界的部分是有依法，并非法界中所有的法是有依法。比如三种无为法，可以承认始终是有依法，除此以外，受想行实际是心所，与心王相应产生，由此可以说法界的部分是有依法，部分并非有依法，相应法也可以产生。

这种说法可能不太合理。《俱舍论》比较著名的注疏，包括满增论师和嘉哲论师的注疏当中都说，七种法界全部是有依法，除法界以外的十七界，既有相应法也有有依法。

从世亲论师的《自释》可以轻易了知，其中讲到：色声香味触之间的法有有依法和相应法。并没有说色声香味触法都是有依法和相应法[37]。因此这种说法不太合理，这是第一个原因。另外，法界唯一是有依法的原因是，比如眼睛的对境是色法，它经常会出现起作用和不起作用的差别，而所谓的法界，是圣者和凡夫第六意识的对境，始终都在起作用，世间上不论受想行等任何一种法，圣者全部能了达，始终起自己的作用。

这样一来，有些人可能认为：既然以圣者全部了知而安立法界唯一是有依，那么，对于根、识等，圣者也会一目了然，为什么不安立为有依法呢？

[37] 《自释》：色界为眼已正当见名同分色。彼同分色亦有四种。谓非眼见已正当灭及不生法。广说乃至触界亦尔。各对自根应说自用。应知同分及彼同分……色是共故。依多相续建立同分及彼同分。如说色界声香味触应知亦尔。

这是有原因的。世亲论师解释自己观点的时候说：所谓的有依和相应，并非以其他原因来安立，而是由根境识三者之间的关系来安立的。那么，意识和法之间是有境和境之间的关系，就像眼识和色法之间的关系一样[38]。

上述所说《俱舍论庄严疏》的说法，这位格西可能没有看过《俱舍论自释》或者印度相关俱舍方面的《大疏》。不然，表面看来他的说法也挺有意思：三无为法以外的想、受、行也有相应法。但实际上，所谓的法界是指第六意识的对境，《自释》或其他《大疏》中根本没有提及眼根到身根之间的对境。一般来说，《俱舍论》提到有分别的第六意识，比如圣者可以了知我的受想行，它不包括在色法、声音以及香味触里面；也不包括在眼耳鼻舌身意六者中，那为什么受想行不是意识的对境？既然是意识的对境，就一定是有依法。因此说，包括无表色在内的七种法界，全部是有依法，没有相应法。

萨迦派的一位阿琼堪布说：法界分有依和相应的说法不合理。从颂词也可以明确了知：法界唯一是有依法，法界以外的其他法分有依和相应。如果法界也有有依和相应，颂词不应该说其他法有有依和相应两种，法界里也有相应法之故。堪布阿琼没有详细剖析，但从颂词可以看出，世亲论师说法界只是有依法，法界以外的十七界有相应法和有依法，分析得非常清楚。

---

[38] 《自释》：云何同分彼同分义。根境识三更相交涉故名为分。或复分者是已作用。或复分者是所生触。同有此分故名同分，与此相违名彼同分。

那什么是有依，什么是相应呢？

不做自己之事的法为相应。我现在眼睛看着前面的色法，后面的色法对我来说就是相应色，未产生我的眼识之故。此处的相应是指与彼相应，“与彼”指与有依相应、与有依相同，但它自己所需的识没有产生。

做自己之事的法为有依，也即眼已见、正见、将见色法是有依，直至身界之间均可如是了知。刚刚见到此法、现在已经见到、等一会儿将要见到，从眼根角度来讲叫做有依根，色法角度来说是有依色；刚才听到的声音、现在听到的声音、等一会儿听到的声音，从耳根角度叫有依根，从声音角度说是有依声……如是类推直到身界，并未讲到意界。

相应是指眼灭已见、灭正见、灭将见以及未生之法四者。以眼根见色法为例，灭已见是从未见过，如昨天的一碗水，任何众生未见，现在已经没有了，叫昨天的相应法；今天的一碗水，任何众生都未见，称为灭正见的相应法；灭将见是指明天的一碗水，任何众生也不会见。一般谁都没有见过的法经常会有，比如山上的有些花，任何众生都未见过，秋天就已经没有了，或者过两天开的花，叫做灭将见；还有未来根本不会产生之法，有部宗认为这也是相应法。从耳根角度来分也是同样，灭已听、灭正听、灭将听以及未生之法，其他均可依此类推。

上述是克什米尔派祖师的说法。

西方有部宗祖师说：未生之有法有具识与不具

识两种，具识是指有相续摄受、具有心识的法；不具识指相续根本不摄受的石头等，再加上灭已见、灭正见、灭将见，共有五种类别。

前面仅仅从眼见色法的角度作了讲解，同样，耳闻声等其他方面也可依此类推。心之七界中，所有已生之法均为有依，未生之法是相应，因为产生心识必定要缘自之对境。

第二十四课

思考题：

1. 十八界中见断、修断、非所断如何分别？

2. 异生凡夫及招感恶趣的身语业是否为见断？

3. 十八界中哪些是见？安立为见的理由是什么？

4. 五根识相应慧是否为见？

丙六、见断等分类：

十色五识修所断，最后三界具三种，

非烦恼性非见断，乃色非六非为生。

五根、五境十色界，还有五种识，这十五界全部属于修断。什么是修断呢？小乘也分见道和修道，修道该断除的烦恼或者法，称之为修断；见道需要断除的烦恼或者法，称为见断。十色和五识是修所断，最后三界意、法、意识具足三种，有见断、修断，还有非所断——无漏部分不是所断。还有只具有见断的，下面第五随眠品中有广说，第二品宣讲根时也会宣说，这里不提。

《俱舍论》的颂词比较难懂，尤其以前没有闻思过的人，即使闻思过简单的前行等法，但没有闻思过《俱舍论》和因明的人，可能从头到尾都处于迷迷糊糊的状态，除非十分聪明的人，否则比较困难。按理来说，对初学者应该开示显宗的基础，一开始就学《俱舍论》，可能不太懂。不过没办法，我也

不能化身成几个人讲课，暂时只能让初学者闭着眼睛修。

此处有一个问题，小乘十八部里面的犊子部认为：凡夫是见断，恶趣众生身语之业也是见断。

对此，有部宗遮破说：这种说法不合理。凡夫是一种实有存在的法，并非烦恼性，因此凡夫并不是见断。如果是见断，必定是烦恼性，“非烦恼性”的缘故，非见断。恶趣的身语之业属于色蕴，因此并不是见断，“乃色”之故。“非六非为生”，如果是见断，必须是第六意识对四谛产生颠倒执著，才安立为见断，否则并不是见断。由于上述三个条件都不具足，恶趣众生的身语之业以及实有凡夫不是见断。

十八界中，哪些在修道时断掉，哪些在见道时断掉，哪些既不是见断也不是修断？

眼界等十色界唯一是修断：若是无漏法则不属于所断，它们是有漏法的缘故，是所断；又由于对真谛不起颠倒执著，与之无有关联，因而不是见断。第五品会讲到见断的分类，如在欲界中苦谛有十见断，灭谛和集谛各有七见断，道谛有八见断。讲到随眠品的时候，专门讲到：对四谛颠倒执著就是见断。十种色界对四谛无有颠倒执著，不是见断。是所断但不是见断，那么必定成为修断。

通过这种推理可知，眼识等五识也是修断。最后的意、法、意识三界既有见断也有修断，还有非所断。依靠意、意识和法界对四谛有颠倒执著，因

此是见断；还有一部分对四谛不颠倒执著，却是所断的部分，属于修断；无漏部分则不是所断，因此具足三种。

下文随眠品中所说的见与疑等八十八随眠、与随眠烦恼群体相应产生之法，以及彼等之法相[39]、随行之法相还有得绳等，都属于见断。其余的一切有漏法是修断。所有无漏法既不是见断也不是修断，故为非所断。

犊子部祖师说：异生凡夫与恶趣身语之业是见断，因为若生起见道，则此等灭尽之故。经中也云："预流果灭尽恶趣之生处。"他们认为：有一种成实的法，叫做凡夫。不是指人的身心方面，而是有一种称为凡夫的实有法。还有恶趣身体和语言的业，应该属于见断，在获得预流果——见道时，必须要舍弃的缘故。

这种观点，除犊子部以外，其他大小乘宗派都是不承许的，尤其克什米尔教派为主的教典驳斥上述观点：凡夫不是见断，因为它不是烦恼性。假设凡夫是烦恼性，则有凡夫依靠世间道远离贪欲而成为非凡夫的过失。见断的本性必须是烦恼性，不是烦恼性则不成为见断，如此一来，必须承认凡夫的本性是烦恼性，但是这样承认会有过失，所以不能这样承认。

实际正如下文所说，依靠迁移才能舍弃凡夫，只是远离贪欲并不能舍弃，因此凡夫不是烦恼性。"迁移"是指真实获得圣者果位时，会远离凡夫的本体。

---

39 有部宗认为法相单独存在。

但仅仅离开贪欲，不会舍弃凡夫，为什么呢？离开贪欲的现象，即使凡夫人当中也存在。所以，如果承认凡夫是烦恼性，就必须承认有这样的过失。

凡夫若是善法，则断了善根就不再是凡夫，这一点对方肯定不敢承认。因而凡夫不是善法，是无覆无记法。有部宗承认一种不是善也不是恶的实法，叫做无覆无记法。

同样，将转生恶趣的身语之业也不是见断，因为它们包括在十八界的色界当中，并且于真谛不起颠倒执著，也就是说，恶趣的身语之业并不是起颠倒执著的因。也不是彼之随行与得绳，所以是转生恶趣之因的不善业。此处的解释与颂词稍微有一点差别。

非为第六意识的五根识，既不是烦恼性也不是见断，于真谛不起颠倒执著并且不是其从属之故。依靠第六意识产生，当然是见断，但五根识不是依靠第六意识产生，因此不可能对四谛有颠倒执著。

《俱舍论》第一品当中有关界的分类，很多学俱舍的人觉得比较难。学院以前有一位堪布，他在印度哲蚌寺闻思的时候，说是《现观庄严论》学了七年，中观学了三年，现在正在学俱舍，也是三年，后面还要在三年当中学习戒律、三年中学因明。所以我想：有些人对闻思想得特别简单，不要说七年，七个月也觉得很漫长。实际真正闻思佛教道理的话，通过听闻、背诵、辅导、分析、思维等各种各样的方法，需要很长时间才能在相续中生起真正的智慧。圣者的语言不像凡夫人的语言，只是简单地听一听，

不可能在相续中真正串习起来。大家学习《俱舍论》的时候，如果没有花时间、下功夫，仅仅依靠表面上的闻思，自相续中恐怕很难生起相应的智慧。

格鲁派研究《俱舍论》最起码要三年以上，现在学院的班里面，最少是在一年中专门研究《俱舍论》。我们因为各种各样的原因，暂时一年当中，想把俱舍和戒律给大家大概介绍一遍。其实困难比较大，因为要一边翻译法本一边讲，我的精力也很有限。不管怎样，只是在字面上解释，大家应该可以的，但是通过考试或者辩论的方式，对于不肯下功夫或者不是很聪明的人来讲，的确有点困难。

丙七、见与非见之分类：

眼与法界一部分，即说是见有八种，

五识相应所生慧，无计度故非为见。

若问：十八界中哪些是见，哪些是非见呢？

眼与法界的一部分心所是见，因为眼根见色法，法界的一部分心所决定认知对境。何为法界的一部分呢？坏聚见、边执见、邪见等五见，再加上承认前世后世的世间正见、有学见以及无学见，共有八种。其中前五见具烦恼性，世间正见是有漏善法，有学见与无学见分别是具种子之无漏法与无种子之无漏法。

那么，根识见是正见吗？

眼识等五根识相应产生的智慧不是世间正见，因为所谓的见是指计度分别，而五根识无有计度分

别。

在这个问题上，以前藏地的有些论师认为：见是以有无分别来安立，有分别才叫见。眼为什么是见呢？眼不应该安立为见，无有分别的缘故。萨迦派的果仁巴说：这些藏人根本没有分析有部宗的观点。有部宗的见可以分为两种，无情见和心识见。无情见指眼根取外境、见色法，这叫做见，这种情况下不一定有计度分别。若是心识见则必须有分别，属于真正的见。

第二十五课

思考题：

1. 见色法是眼根见还是眼识见？分别是以何种理由承许的？

2. 在以眼根见色法这一问题上，有什么不同观点？

3. 六根取境与对境接触与否？在取境大小方面有什么差别？

4. 意识、五根识所依有何不同？

5. 五根识由对境与根二者所生，为什么安立根依，而不安立境依呢？

6. 五识依根缘境，为什么识的名称为根识而非境识？

下面继续讲被称为第二大佛陀的世亲论师所造的《阿毗达磨俱舍论》，本论共有八品，现在讲第一分别界品。

十八界当中，已经讲了见与非见之间的差别。有部宗有一种观点：见分无情和心识两种，无情的见就是眼根见色法，不一定具足计度分别；心识见外境必定有计度分别，不然不能成为真正的见。

眼见诸色为有依，依彼之识非为见，

传说中间阻隔色，并非能见之缘故。

人们经常认为，眼睛可以见到外境、鼻子可以了知气味……这里主要分析到底用识见还是用根见的问题。

有部宗认为：无情的根可以直接领受外境。经

部以上不承认这种观点，取外境时必须用识来取，而不是用根取。为什么呢？根属于无情法，无情法不能取外境、不能执著外境，必须依靠眼识、鼻识、耳识等，才能察觉外境的性质或者本体。

有部认为眼根能见到外境色法，那是有依眼根见还是相应眼根见呢？他们说当然是有依眼根见外境，相应眼根虽然是眼根，但不能见到，比如闭着眼睛或者中间有遮蔽物时，眼根不可能见。因此，虽然依靠眼根产生的识是眼识，但并非眼识见外境，而是眼根见外境，这是有部宗的特殊观点。

传说有部宗如此承许的唯一理由是，中间有色法隔开时见不到色法。如果是心识见，即使墙壁、山或者屋子以外的法也应该见到，因为心识是没有阻碍的。正因为中间有其他物品隔开时见不到，只能是有色眼根来见色法。世亲论师对这个理由不太满意，所以用了“传说”一词。

前文讲到眼睛能见外法，眼根应该不是见吧？没有计度分别的缘故。此处提出这样一个疑问：眼根为什么能见色法呢？

对此回答：从眼根能现见一切色法的角度安立为见，并不是从有无计度分别的角度来安立。如果牵涉到心识，必须具足计度分别，否则不能成为见，但有部宗承认无情法的眼根见外境，在这种情况下，不是计度分别也可以见。

那么，所有眼根都能现见色法吗？只有有依眼根见色法，并不是指相应眼根。如此一来，依于眼

根的眼识岂不也成了能见色法？不是眼识来见色法。这唯一是有部宗的观点，经部以上并不承认，他们认为：应该用眼识、耳识、鼻识等识取外境，并不是用根取外境。

有部宗为什么如此承许呢？识是无有阻碍的，如果以眼识来见色法，被墙壁等阻隔的色法也应该见到，见不到的缘故，并非以识来见，只有像胡麻花一样的眼根等有相色法，才可以被墙壁挡住，所以一定是眼根来见。因明《释量论》和《量理宝藏论》中，也经常遇到这种辩论，有部宗认为：根取境是同时或者直接的方式来取。麦彭仁波切在《中观庄严论释》里专门讲到了有部宗取境的特殊方法，但经部以上不会这样承认。

世亲论师站在经部的角度用了“传说”一词，破斥有部宗的观点。经部宗认为：眼识虽然能见，但并不能取所有遮障之法。既然眼识是识，那可不可以见墙壁以外所有的法呢？只要因缘具足就可以见到，因缘未具足或者是与之不相应的法，即使未见到墙壁以外的法，也不会出现任何过失。

因为被能障法阻隔之因如果不具足，则不能生起眼识，即便是因具足，但被碱砆、水、玻璃、云母等阻断也能生起眼识。中间隔开或者环境非常遥远时，虽然用眼识来取，也不一定能见到；有些法虽然无有遮障，非常细微的缘故，眼识也不一定见得到。有障碍隔开就必定无法见到的说法不能成立，因为中间有玻璃等法阻隔时，眼根虽然不能到对面去，也可以见到，这说明不是根来取外境。如果是

根取外境，戴眼镜的人不应该见到色法，玻璃遮挡眼根之故。另外，透过碱砆、水、云母等等，都可以见到色法，所以有部宗的观点完全不合理，根只是起增上缘的作用，并不是真正能见外境的有境，应该以眼识来见。《量理宝藏论》中说：“乃无情故非能见。”眼根属于无情法，不具足识，所以不是能见，所谓的能见必定是识。经部以上都是这样承认的，这种说法非常合理。

双目均见诸色境，现见尤为明显故。

那么，左右两个眼根都见色法吗？是不是见两个色法?

两个眼根都同样见色法，因为双眼根看要比单眼看得明显。两个眼根一方面起庄严的作用；另一方面从眼根本体来讲，都属于色法，不存在异体的眼界，从明显角度来讲，左右两个眼根可以起到更明显的作用。

有些人说：我的眼睛很小，看不见色法。有些说：我的一只眼睛不太好，看不见。那么，有两个眼根，是不是所见到的色法也有两个呢?

这种说法不合理。有论师回答过：眼识没有形体，从识的角度来讲，不可能有左、右、上、下方位的判断。如果像无情法一样有形体，可以分东南西北上下左右，识没有形体的缘故，虽然从眼根的角度分为左眼和右眼，但从来没有左眼识、右眼识的说法。

《俱舍论》的分析比较细致，对于一些喜欢广说的道友，学习《俱舍论》还是很有意义的。不过，

思维比较粗大、不喜欢广说，或者比较懒惰的人，《俱舍论》对他来说可能很麻烦，有时候会有越想越糊涂的感觉。

许眼意根与耳根，不接触境余三触，

鼻舌身根此三者，同等执著于对境。

六根取六境，到底是接触而取还是不接触而取呢？眼根、意根、耳根是以不接触的方式取外境，鼻根、舌根、身根通过接触的方式取境，这是从六根而言。

五根取外境时的大小是怎样的呢？鼻根、舌根、身根三根，在取境时根据根与外境接触的大小同等而取。比如手接触墙壁，能感受到与手一样大小的触觉；身体全部接触墙壁，则可以感受到整个身体接触部分的触觉。同样，鼻根或者舌根在接触外境时，也是取与自己同等大小的外境，即使外境特别大，鼻根和舌根也无法全部接受，只能接受与自己同等的这一部分。但是眼根和耳根不同，比如比自己眼根还小的毫毛或者针尖等，都可以接受；比眼根还大的山王也能见到。声音也是如此，比耳根小或者比耳根大的声音，都可以听得到。下雨的时候雷声阵阵，这么大的声音也可以听到。所以在根取外境方面，有些是大小相当而接受，有些是接触而接受……这些道理，现在很多科学研究当中也可以得到印证。

眼根等是与对境接触而取还是不接触而取呢？

眼、耳、意三根是不与对境接触而取的。眼根

没有接触色法也可以见到；意根本来没有形体，也可以不接触的方式取外境；耳根不能接触外境，如果接触，声音都有相续了，这会有很大的过失。理由是眼根与耳根可取远处存在的色、声，意根不是色界。

鼻、舌、身三根与对境接触而取，因为要观待与自己极近的对境才能取。比如鼻子跟前的外境，如果没有接近就无法闻到，只是接近也不行，他们认为：外境的臭味等，没有吸气的时候闻不到，只有吸气时，外境的臭味才能进入鼻孔，接触鼻根并感受它。舌头也是同样，一颗糖没有接触舌头的时候，根本尝不到甜味，真正接触到舌头才可以。有部认为舌根就像半月形，中间有很细微的空间，它的主要作用就是令不发呕、接受饮食等。

既然眼根可以见到远处的色法，是不是很遥远的色法以及中间有阻隔的色法也可以见到呢？

无有这种过失。打个比方来说，就像吸铁石虽然以不接触的方式能够吸铁，但只是吸引自己附近、与它相应的对境，不可能吸所有的铁，不相应的对境是不行的。中国的吸铁石不可能吸美国的铁，因为对境遥远等各种因缘不具足。

有部宗认为：所有根是实有存在的法。而且外境色声香味触到底以什么方式存在呢？有部和经部以上的观点也不相同。有部宗认为：外境的每一个无分微尘，以中间隔开、不接触的方式存在。经部宗认为，表面看来，似乎一切法都粘在一起，其实真正观察，任何物体都不可能粘在一起。比如一块

石头，眼睛看的时候好像没有孔隙，但是有无数微尘聚集在一起，并不是粘在一起。如果粘在一起，就像酥油加在酥油上一样合而为一，最后无分微尘全部融入一体，这时会出现石头消失不见的过失。那么，这块石头到底怎样存在呢？无数微尘聚合在一起。

通过科学方法观察，基本上也是这样承许。希望你们看一看《自释》，里面分析得比较细致。世亲论师应该是按照经部宗的观点，承认外境由无数的无分微尘聚合在一起。

比如一张纸，表面上看，好像是无数微尘粘在一起变成了一张纸，实际并非如此，而是由无数微尘聚合在一起，中间有无数的虚空。那为什么不会分散呢？是依靠众生业力的风聚合在一起的。就像讲地理的时候说，地球不会掉下去是因为有引力。水为什么不掉下去呢？依靠吸引力。同样，依靠众生的业风，令无数微尘聚合在一起，只是眼睛见不到它的细微部分而已。就像化学所讲的原子、原子核，依靠肉眼虽然见不到，但外境的法就是这样组成的。

既然中间有空隙，在纸上写字时，为什么墨水不会漏下去呢？墨的概念很粗大，比如牛尾表面看黑黢黢的，真正分析的时候，不可能所有的毛粘在一起，而是由一根毛一根毛组成的。同理，表面看来的一块石头等外境，其实是无数微尘集合在一起的，这就是它存在的方式。

现在很多科学家对佛教有关微尘的分析非常赞叹，但他们对最细微的微尘根本无法抉择为空性。

这种比较细微的观察方法，作为初学者，在名言中没必要去观察。唯识以上的大乘会这样分析，正是因为这种分析方法非常好。但是这种空性，有部宗根本无法了知其真相，他们认为：最后无分微尘真实存在。

那么小乘宗所说的接触是怎样的呢？糖放在舌头上称为接触。这种接触是融入一体还是与它接近呢？真正融入一体的话，舌头变成了糖，糖变成了舌头。《智慧品》中对这方面有很详细的观察，这是不可能的事情。此处的接触，小乘认为：中间没有其他微尘运行，就称为名言中的接触。不然，外境本身的微尘与微尘之间互相都没有接触，中间全部是空的，那以舌头或者手接触墙壁更是不可能的事情。这种比较细微的分析，唯一是佛教分析微尘的方法。

佛教的特点，一是对外境的观察非常细致，一是对内心的观察很有特色。对于这两方面的观察，很多世间科学家根本无法真正了知。

鼻等三根取相同面积的对境，它们必须接触对境微尘而取之故。眼根与耳根二者可取相等不相等各种各样的对境，意根是不一定的，因为它不是色法。如果用识来取，当然没什么可分的。识大小方面也不好分，但有时候还是有大小的，比如有些人的发心力很大，什么事情都能做到，这不是用面积或体积来衡量的，因为心没有形体，只有从力量方面来说。

我想大乘的说法非常好，也需要这种抉择。对微尘的观察，小乘宗根本没有抉择好。《中观四百论》

当中，对微尘和心识的刹那抉择得非常圆满。《俱舍论》和其他世间学问当中，对微尘的判断还是存在实有的执著。

意识根依为过去，五根识依为俱生。

下面讲意识和五根识在根依方面的差别。

根依也叫做根，比如意识的根依是六识灭尽无间产生的意根，眼识的根依就是眼根。意识的根依是过去的，五根识的根依有过去的也有同时俱生的。

眼识和耳识，通过根和外境聚合才能产生。那为什么叫眼识、耳识，不叫色识、声识呢？《量理宝藏论》中也有这方面的问题，这是有特殊原因和密意的。

成为根依变化故，所依乃为眼等根，

乃为不同之因故，依靠彼等说彼识。

因为根依变化时，眼识也会变化，比如眼根、耳根很好，眼识和耳识也会很好；眼根、耳根等生病，眼识、耳识等也会受到不同程度的损害；如果没有眼等根依，眼识等也就不存在。另外，眼识依靠眼根而产生，这是不共的特点，如果用外境色法来取名，则色法是眼识和意识的对境，称为色识不合理，应该取名为眼识。因为上述两个原因，才称为根识，而不是境识。

最后意识的根依增上缘是自时刚刚过去之意根，五根识的根依与彼等根识一同产生，也就是说，五根识既依赖现在同时的有色根也依赖意根。

那么，五根识是由对境与根二者所生，为什么用根依取名而安立为眼识等，而不从外境方面安立境依呢？

五根识的所依是眼根等，因为眼根等变得明显不明显，眼识等也会随之变成那样，然而色等改变，眼识等并不一定改变，也即色等的现或不现，对眼识无有损害或者利益。

依靠眼根等取名是有理由的，诸根是各自能依的增上缘，并且生起一个相续的识，故而是识的不共因。从以增上缘诸根而表示的角度称为眼识等，如同青稞所生的苗称为青稞苗，鼓的声音称为鼓声。《量理宝藏论》中说："根即不共之因故，称谓根识如鼓声。"鼓声，虽然有手等其他诸多因缘发出，但最主要的就是依靠鼓而产生，所以叫做鼓声。青稞苗的生长，还有地水火风等很多助缘，为什么不叫水苗或者土苗等呢？因为青稞种子才是最主要的因缘。同样，色法可以作眼识与意识二者的共同因，不能作为同相续的因，因此不是以色法取名，应该以眼根取名。

第二十六课

思考题：

1. 请解释“身体不具下地眼，下眼不见上地色”这句颂词，并举例说明。

2. 依于身体产生眼识时，在一地和异地方面有何差别？请分别举例。

今天讲根境识三者之间的差别。在各个不同地方，眼根和眼识之间的关系也会有不同。这个问题稍微难一点，尤其地与地之间的差别，我想我们在释文上解释不会很困难，但是想心里面真正了知的话，还是有点难。

从现在翻译的译文来看，这部《俱舍论注释》比较好懂，这一点，你们可能也感觉到了。莆田广化寺给我们结缘的《俱舍论自释》，是世亲论师亲自造论、唐玄奘翻译的，本来《自释》的藏文比较难懂，再加上古文，对《自释》作解释的话，恐怕水平非常高的人以外，的确很困难。其他的注疏，有些没有直接解释颂词的意义，有些太古了，有些虽然是白话文，理解起来还是有点困难，而蒋扬洛德旺波的注释不广不略，完全能够解释出颂词的本义。

身体不具下地眼，下眼不见上地色，

眼识亦见诸色境，身为识色之所依。

此处“身体”不是现在所谓的身体，是指眼根的所依，也即根依。

“身体不具下地眼”，身体是所依，眼珠是身体，也是根依。上地的身体不会具足下地的眼根，比如欲界、色界、无色界，无色界无有眼根和眼识的概念，而色界第一禅的身体或者眼依，不可能具足欲界的眼根。为什么呢？一禅已经具足了非常清净的眼根，不需要欲界下劣的眼根。同样，三禅四禅不具足第一禅的眼根，也就是上地的身体不具足下地的眼根。

此处是直接说明，同时间接已经说明下地的身体可以具足上地的眼根，比如欲界众生通过修持获得第一禅以后，可以现前第一禅的眼根；修第二禅的话，会出现第二禅的眼根，依此类推，第三禅、第四禅的眼根都可以出现。

三界当中，以下界的眼根不可能见到上界的色，比如欲界众生的眼根不能见色界的色法，因为欲界的眼根非常低劣，只能见到前面的一部分，在欲界中很远的地方都看不到，更不要说色界的色法，根本见不到。因此说，下地的眼根见不到上地的色法，也就是说，欲界的眼根不能见第一禅，一禅的眼根见不到第二禅，二禅的眼根见不到三禅、四禅的色法。

这是直接宣说，间接可以说明上地的眼根可以见下地的色法。比如第一禅的眼根，不但能见到自地的一切色法，而且可以见到欲界的一切色法；同样，第二禅的眼根能见到自地的色法，同时也能见到初禅和欲界的色法。

以上是从根方面来讲。那眼识见色境时又是怎样的呢？一般而言，自地的眼识可以见到自地的境，上地的眼识可以见到下地的色境。五根识属于寻伺，而二禅以上没有寻伺的缘故，所以二禅以上没有眼识。那么，二禅以上如何见色法呢？必须借用一禅的眼识，与二禅的眼根聚合起来，才能见到色法。同样，欲界众生先修一禅，第一禅的眼根现前时，以一禅的眼识可以见到第一禅的色境。

现在个别众生有些神通，经常会看到天人、非人在做什么，或者地狱的众生在做什么……按照《俱舍论》的观点，这些需要通过修行力获得。也即通过修行以后，在现在的眼珠中出现清净有色的眼根，依靠它可以出现第一禅的眼识。

所以，欲界和色界初禅当中，既有眼根也有眼识，不需要借用其他地的法就可以见到自地的色法。一般的欲界众生没有见上地的眼根和眼识，第二禅、第三禅、第四禅虽然有根，但是没有识，见色法的时候要借用第一禅的眼识。

大家对于三界当中色境与眼依之间的关系应该清楚，比如用神通见色法的时候，先应该修禅定，在出现清净的初禅以上的眼根以后，可以见一切色法，就像本来没有力量的人，依靠大国王的帮助，可以承担任何事情一样。因此，欲界众生的眼识虽然现在不能见上地的色法，但通过修行以后获得色界的眼根，也可以见一切色法。

此处的“一切色法”，是指欲界众生以欲界的眼根只能见欲界的一切色法；获得初禅的眼根可以

见第一禅的所有色法；获得第二禅的眼根，同时依靠第一禅的眼识，可以见二禅的一切色法。二禅是无有眼识的，比如初禅的一位天人获得二禅的眼根，那么可以和一禅的眼识聚合并见到色法。

这里所说的“身”并不是指四大的身体，而是指眼依、根依，或者我们经常所谓的眼珠。一般来说，作为眼依的眼珠，可以起到两个所依的作用，一是眼识的所依，一是色法的所依。没有眼珠的话，就不可能有眼根，没有眼根也不可能见到色法产生眼识。

在学《俱舍论》的时候，一定要知道眼睛的对境是色法，也要知道什么是眼识、什么是眼依。眼依和眼根有很大差别，按照有部的观点，眼依就是人们经常说的眼珠，颂词中称为身体，藏文当中也有身体的意思，这是广义而言的，引申的意义就是指眼依。眼珠起两个所依的作用，一是执著外境色法，没有眼依就不可能有眼根，没有眼根就无法见到色法；二是可以产生眼识的作用，因为没有眼依就不可能有眼根，没有眼根的话，眼识从何而来？不可能出现。

如果有人问：若依于身体而产生眼识等，那么身体、眼根等、色境等以及识等，是一地所摄还是异地所摄呢？

分析这之间的差别的时候，前面所讲的内容已经明白的话，应该不是很困难。

一地与异地所摄各种类别均存在。总共有四类，

有一地的，也有异地的，这种分类比较复杂，下面以眼根为例，其他鼻根、耳根、舌根可以依此类推。

就最初的眼根而言，如果是欲界的人以欲界的眼根看欲界的色境，那么上述四者是一地所摄。作为欲界众生，眼根也是欲界我自己的眼根，不需要借色界天人的眼根，在见欲界的瓶子、金刚萨埵或者阿弥陀佛佛像等色法时，依靠自己的眼根产生的眼识，当然是欲界的眼识，不可能是色界的眼识，所以这四者全部是一地所摄。

在这里，界和地是相同的意思，一地所摄就是指欲界一地所摄。

如果欲界的众生现前一禅的眼根看欲界的色境，则身、色二者是欲界所摄，眼根与眼识二者是一禅所摄。这也是一种分类。欲界众生通过修行后现前了第一禅的眼根，用第一禅的眼根虽然可以见一禅的色法，但这里说的不是见一禅的色法，而是看欲界的色法，那么身体——眼依和色境二者属于欲界所摄，眼根和眼识属于一禅所摄。

如果欲界的众生以二禅的眼根看欲界的色境，则身体是欲界所摄，眼根是二禅所摄，眼识是一禅所摄。这种比较复杂，是指欲界的众生修持二禅以后，现前二禅的眼根，但二禅没有眼识，必须借用一禅的眼识，那么，欲界的身体——眼依、二禅的眼根、一禅的眼识，见欲界的色法，如此一来，就出现了三地所摄的情况。

若欲界的众生以四禅的眼根看三禅的色境，则

四者完全是异地所摄。欲界的一个众生，所依身体属于欲界，依靠四禅的眼根见三禅的色法，还是需要借用第一禅的眼识，因此，眼依、眼根、眼识、色法四者分别摄于四个不同地。

眼根等五根与对境色、声、所触在欲界与四禅中均存在，因而在这五地当中存在。眼、耳、身三识只在欲界与一禅才有；香、味与鼻识、舌识，在色界以上都是没有的，唯在欲界才有。

就特殊情况而言，上地的身体不会依赖下地的眼根，因为自地具有殊胜的眼根，无需下地的眼根。

自地也是上地眼根的所依。下地眼根的对境不是上地的色法，比如欲界的眼根无论如何也见不到上地的色法，因为上地的色法非常细微、非常清净，粗大的眼根无法见到。自地与下地的色法，却可作为上地眼根的对境，比如第一禅的眼根，能见到第一禅和欲界所有的色法。

上地的眼识不依赖下地的眼根，原因是上地殊胜的识不会依赖低劣的眼根。比如第一禅的眼识不可能依靠欲界的眼根现前，因为上地是比较殊胜的眼识，不需要依赖下地低劣的眼根，就像狮子奶不能装在普通的土器里面，否则会马上裂开一样。

然而，上地却依赖于下地与自地之识。所谓的依赖下地之识，并不是说一禅的眼识依赖欲界之识，因为一禅自地有殊胜之识。所以，这里是就二禅以上自地无有五根识而言的，二禅以上如果见色境，必须要现前一禅之眼识。

第二十七课

思考题：

1. 请解释“眼识亦见诸色境，身为识色之所依””这句颂词，并举例说明。

2. 耳、鼻、舌、身四界取境情况如何?

3. 十八界中，根识和意识所了知的对境分别是哪些?

4. 十八界中哪些属于常法?

5. 十八界中哪些是根?

“见与非见之分类”这一科判当中，现在正在讲“身体不具下地眼，下眼不见上地色，眼识亦见诸色境，身为识色之所依”这个颂词。

那么，识依于何地、何身而见何色境呢?

眼识见一切色境，即自地、下地、上地的色境均能见到，这是就一般情况而言的。虽然佛经和论典中说“一切”，但不一定是三界所有的。麦彭仁波切也说，“一切”是在特定情况下引用的。此处的“一切”也是同样。

这里就特殊情况而言，欲界的眼识只见自地的色境而不见上地的色境，它不能取超越自己范畴的色境之故。意思是说，依靠欲界的眼依出现欲界的眼识，只能见欲界的色境。其实欲界的色境也不能全部见到，比如饿鬼、地狱之境，虽然属于欲界，有环境遥远、形象遥远、时间遥远等很多原因，无

法见到，像阿罗汉也会有因各种不同因缘无法了知的对境。

一般凡夫人，真正修持禅定以后，获得色界清净的眼根，这时虽然能见到色界的色法，但也不像无漏眼识、无漏智慧那样见到全部的法，而只能见到与自己相应的色境。不相应的色境当然见不到，比如现在的肉眼只能见到自己前面的这一块，其他地方不能见到，因为它有自己的界限，不能超越自己范畴以外的法。

颂词中所谓的“见诸色境”是就一禅而言的。第一禅的眼识与其他地的眼识有点不同，它比较特殊，不仅能见到一切地的色境，而且所依的身体也可以作为色与识二者的所依。

色：依于欲界的身体而见自地——欲界与上地的色境。依靠欲界的眼根不能见上地的色境，但依靠欲界的身体——眼依可以见上界的色境，因为依靠欲界的身体修持禅定，可以现前一禅、二禅的眼根，此时依靠上界的眼根现前眼识，就可以见上界色境。如果是第一禅的眼识和眼根，可以见到第一禅；如果是第二禅的眼根和一禅的眼识，可以见到第二禅……依此类推，身体是欲界的身体，但可以见自地与上地的所有色境。依于一禅至三禅之间的身体而见自地、下地与上地的色境。依于四禅的身体可以见自地与下地的所有色境，因为色界四禅以上没有色法，不是眼识的境界，而是意识的境界，所以四禅只能见到四禅自地和下界。

识：依于欲界的身体能产生自地与一禅之识；

依于一禅的身体只能产生自地之识；依于二禅以上的身体仅能产生一禅之识。欲界的身体能出现欲界的眼根和眼识，通过修持也可以现前一禅的眼识；三禅、四禅本来没有识，见色法时必须借用一禅的眼识；依靠欲界的身体不可能出现三禅的眼识，因为三禅只有眼根没有眼识。

在判断眼根的问题上，上述所讲的道理非常合理，中观应成派在名言中也不得不承认。

我昨前天听有些金刚道友私下说：思维《俱舍论》增加分别念，我不想思维！这些人真是太笨了！世亲论师智慧的分别念如果增加，倒不是很痛苦的，你的贪嗔痴和世间八法的分别念才是最可怕的！应该增加一些对释迦牟尼佛甚深广大法门详细分析的分别念，这一点都不是痛苦的事情。可是有些人真是特别愚笨，为自己找各种各样的理由不去闻思，像你们整天增加贪嗔痴的分别念或者盲修瞎炼，这些我一律不赞同！

学院的有些金刚道友，我经常对他们说：你们还是好好闻思，不要天天专注本来清净、风脉明点，甚至大圆满也不要天天想，否则很危险。确实现在汉地个别修禅宗的人，根本一窍不通，然后就说：学密宗会发疯。这种说法我是不承认的，并不是所有学密宗的人都会这样，但的确有些人对名言的法门丝毫不懂，整天就是修风脉明点，很危险！不如好好闻思，打好一定的基础，之后再去观修。有次第的闻思修行，这是很保险的。

现在有些人真的是自己给自己增加分别念，认

为学中观增加分别念、学因明也增加分别念、学俱舍也增加分别念……不如天天专修，这种不懂窍诀的专修确实特别特别危险！如果先去好好闻思，可能没有在很快时间中出现明显的成就，但是见解比较可靠。学院里喜欢闻思的人，大部分见解是比较可靠的，说话、行为等各方面也不会疯疯癫癫。因为人的分别念越接近于智慧，行为也会越来越如法。相反，把闻思修行有关智慧方面的法门放在旁边，自己找一个自认为很殊胜的法门，我看你的行为跟牦牛无有差别，与其他人的语言行为越来越不相合，到一定的时候很可能会疯狂。

有些人对闻思的基本道理根本不懂，听法的时候，眼睛不看着法本，而是闭着眼睛打坐，或者张着嘴巴看着上师的嘴，实际上，所说的法不是像气泡一样从上师嘴里吐出来，而是用眼睛看法本、耳根接受声音……现在对很多愚笨人的行为确实看不惯。这些人不好好闻思修行，认为真正的闻思修行没有很大意义，结果误入迷途，这种现象比较多。

这些话也许不太好听，我想听不听是你们的事情，但是在世亲论师智慧的海洋中畅游，我觉得不是很痛苦，这也不是分别念的境界。如果觉得这些是分别念，对业因果、蕴界处等万事万物的分析和判断一窍不通，仅仅念一点咒语、作一点观修，恐怕到了一定的时候，这些也不一定能救护你。因此，在见解上一定要纠正，否则不行的。

耳等诸根亦复然，三根均取自地境，

身识取下与自地，意识则是不一定。

眼根与眼识之间的差别，前文讲得非常清楚，下面讲耳等诸根也是同样。其他的鼻根、舌根、身根均取自地之境，不可能用欲界的鼻子闻无色界的味道。一般来讲，身识接受自地的所触，意识无有形体的缘故，可以接受相同地和不相同地的对境。

以上已详细阐述了眼根，耳根也可同样依此类推，前面的颂词改过来即可："身体不具下地耳，下耳不闻上地声，耳识亦闻诸声境，身为声识之所依。"一般来讲，欲界众生通过修持可以获得五眼六通里的天耳、天眼，但没有天鼻、天舌的说法，因为对境和根有很大差别。

鼻舌身三界的对境、识、所依都是自地所摄，因为它们必须与根接触而取之故，没有接触则不能取。比如欲界的鼻子要闻色界的香气，因为要接触而取，那欲界的鼻子伸到色界去，鼻子就特别长了……但这是不可能的！如果是耳根和眼根，不接触就可以取，而鼻舌身三根不能取有阻隔与远处的外境。这也是一般情况。

鼻根和舌根没有特殊情况，但身体比较特殊，身根与所触是自地所摄，而身识并非如此，转生于二禅至四禅之间者，因为第二禅到四禅之间没有身识，如果取所触，则需要现前下地一禅之身识。转生于欲界、一禅者如果取所触，则唯一依靠自地之识。

意、法、意识以及彼之所依身体是不一定的，

有时一切均是相同地，有时是不同地。比如欲界的身体依靠欲界的意根，缘欲界的法，产生欲界的意识，全部属于同一地。依靠欲界的身体，缘色界天人的功德、形象等，产生欲界的意识，属于不同地的情况。另外，依靠欲界的意根和身体修幻化，根和识完全不同，也不是同一地。所以，意、法、意识三者不一定，有时候是相同地，有时候是不同地。

丙八、以二者了知等三类：

根意二识取外五，诸无为法为常法，

法界一半与所说，十二内界均为根。

这个颂词里讲了几个问题。第一个问题，十八界中哪些是意识和根识的对境，哪些唯一是意识的对境？从色到触之间的五境，既是眼等五根识的对境，也是意识的对境；除色声香味触五境以外其他十三法，全部是意识的对境。第二个问题，十八界中，哪些是常法，哪些是无常法呢？按照小乘宗的观点，所有的无为法是常法，其他所有法是无常法。第三个问题，十八界中哪些属于根，哪些不是根？法界的一半以及除色等六法以外的十二内界都是根。由众生相续所摄之故，称为内界。除此之外的其他法不是根。

十八界中，根识与意识二者所了知的对境，是色至所触之间的外五处，因为它们是凭借眼根等与意根而认知的缘故。剩余的十三界不是五根识的对境，因而唯是意识的对境。

若问：十八界中哪些是常有的？

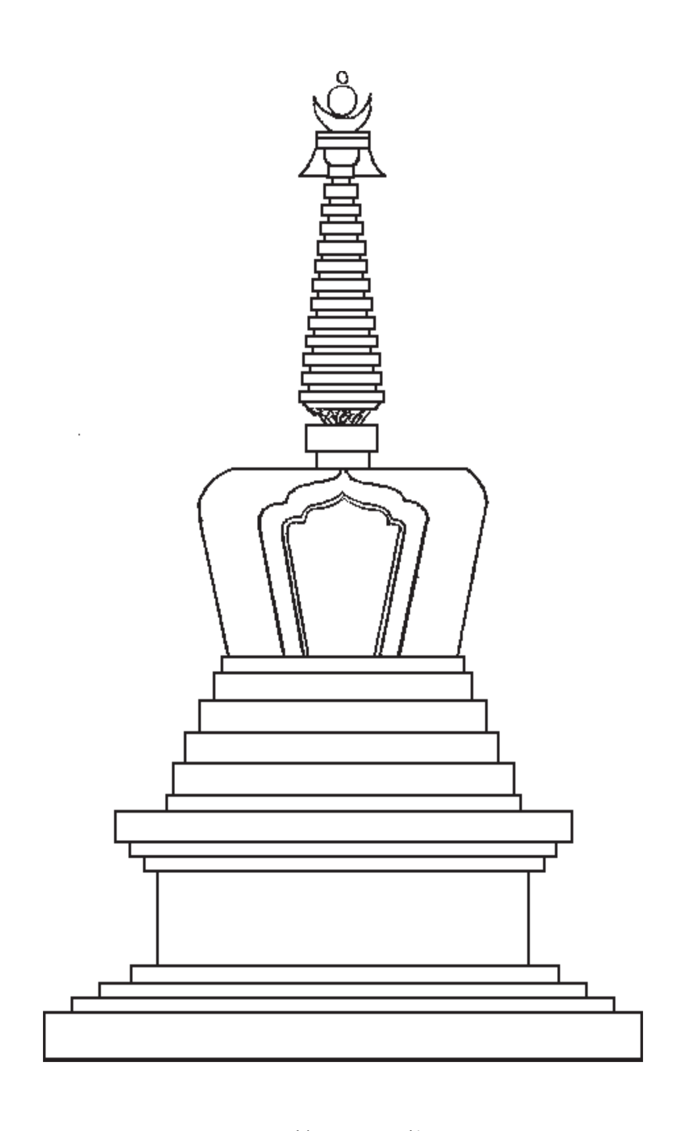
十八界中法界的一部分无为法不是刹那性而是常法。除法界的一部分——三无为法以外，其他受想行等所有法，全部是无常的。

若有人问：十八界中哪些是根?

法界的一半即身乐受等五根、命根、信等五根以及三无漏根共十四根。受根包括在受蕴当中，属于法界的一部分；命根属于非相应行法，在行蕴当中可以包括；信等五根属于善心所；三无漏根也可以包括在心王心所当中，这是法界部分的十四根。

或者，前面所说的眼耳鼻舌身五根以及七心界，上述内十二界都是根，六识等七心界算为一个，可以包括在意根当中，因为属于意识这一类。眼等五根，男根女根由身根所摄，意根是七心界与三无漏根的部分。如此余下法界的一半与色等五境不是根。

俱舍论第一分别界品释终



菩 提 塔